
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00651217 2





HISTORYA FILOZOFII W XIX WIEKU

TEGOŻ AUTORA

DZIEŁA FILOZOFICZNE

Szkice filozoficzne, nakład J. Fiszera, 1900 — 75
Klasyfikacya umiejętności, nakł. M. Arcta, 4 40
Filozofia Szyllera, nakł. M. Arcta, — 30
Historya filozofii do końca XVIII w., nakład M. Arcta, — 60
Wykłady o filozofii współczesnej, 1905 2 —
Przyczynowość, nakł. E. Wendego, — 40
Dekadentyzm współczesny, nakł. J. Fiszera, — 90
Przyrodoznawstwo i filozofia, nakładem M. Arcta, 1909, 1 20

OGÓLNIE KSZTAŁCĄCE

Z haseł umysłowości współczesnej, nakładem M. Arcta, 1903, 1 —
Co i jak czytać? 4-te wydanie, nakł. M. Arcta, 1907, 1 —
Jak czytać dzieła piękna, nakł. Biernackiego, 1909, 1 50

Podstawy wykształcenia współczesnego — Tom XVIII

Władysław M. Kozłowski

HISTORYA FILOZOFII

W XIX WIEKU

OD POCZĄTKU TEGO STULECIA
DO CHWILI BIEŻĄCEJ

Wydawnictwo M. ARCTA w Warszawie

DRUK M. ARCTA W WARSZAWIE, ORDYNACKA 3.

ROZDZIAŁ 1.

Podział i charakter ogólny filozofii w XIX w.

I. **Podział filozofii XIXgo stulecia**. Możemy rozróżnić cztery odrębne okresy w rozwoju myśli filozoficznej ubiegłego stulecia:

1. Od początku stulecia do rewolucyi lipcowej (1800—1830). Jest to okres, w którym rozwijają się zawiązki myśli rzuconych w końcu XVIII w. W Niemczech myśl pracuje przeważnie w kierunku teoretycznym, snując z założeń Kanta dalsze konsekwencye (po części nieuzasadnione, w każdym razie takie, na które on się nie zgadzał), a przekształcając jego krytycyzm na idealizm dogmatyczny. We Francyi szereg pisarzy, których obejmują dziś niekiedy pod nazwą ideologów rozwija konsekwencye z sensualistycznych i materyalistycznych doktryn przedrewolucyjnych, ale w wywodach tych ulega bezpośrednim wpływom świeżej przeszłości rewolucyjnej, która jednym daje nowe pobudki i stawia nowe zagadnienia, drugich przestrasza i zmusza do cofania się wstecz. Dla tego też widzimy jednocześnie rodzące się nowe systemata, stawiające czoło zagadnieniom nowej epoki dziejowej (jak saintsimonizm) obok objawów reakcyi, dążącej do przy-

wrócenia dawnych doktryn i instytucyj w zakresie religii i państwa. Ten kierunek reakcyjny rozwielmażnia się zwłaszcza po upadku Napoleona.

2. Doba przejściowa (1830—1848). Jak po upadku filozofii scholastycznej ukazują się w XV i XVI wiekach liczne ścierające się z sobą kierunki, z których następnie wywiązać się mają samodzielne i trwałe prądy myśli, tak się dzieje (w zakresie daleko szczuplejszym oczywiście) w dobie przejściowej XIX stulecia. Czyn wielkiej rewolucji w życiu, krytyka Kanta w teoryi zniosły doszczętnie przeżytą szkolną filozofię wiążącą się z doktrynami dogmatycznemi XVII stulecia a panującą przez większą część XVIII w. Lecz pobudek do nowej twórczości filozoficznej dostarczają teraz nie odrodzone nauki starożytne, tylko prądy wiążące się z filozofią oświaty, a wyrastające na gruncie nowych zagadnień dziejowych. Zaczyna się to od chwili, gdy rewolucya lipcowa znosi częściowo pęta reakcyi, narzucone po r. 1815, a doba ta zbiega się z chwilą upadku sztucznego gmachu teoretycznego idealizmu niemieckiego.

Przeciwstawność indywidualizmu z duchem uspołecznienia snuje się dalej w literaturze filozoficznej francuskiej od punktu, na którym ją pozostawili następcy Rousseau'a; w Niemczech przeciwnie Feuerbach i Strauss przygotowują myśl ogółu do fazy przebytej we Francyi w końcu XVIII wieku torując drogę do panowania materyalizmowi. Obok tego widzimy kierunki, które starają się myśl obniżyć do rzeczywistości i bronić nawpół wskrzeszonej przeszłości.

3. Po rewolucyi 1848 razem z następującą reakcją rozpoczyna się panowanie pozytywizmu i materyalizmu, trwające mniej wię-

cej do siódmego lat dziesiątka, w ciągu którego odbywa się przełom. Kierunki te wyciskają piętno swoje i na sposobie ujęcia głównego zagadnienia wieku, którym jest dążenie do syntezy doskonalszej indywidualizmu z uspołecznieniem.

4. W ostatnich dwóch dziesiątkach lat daje się wreszcie dostrzedz zwrot w kierunku idealizmu, przynajmniej w zakresie praktycznym. Hasło do niego daje przeważnie powrót do stanowiska krytycznego Kanta, zarówno nieprzychylnego dla dogmatyzmu wszelkiego rodzaju. Powrót do Kanta w zakresie teoretycznym a synteza prądów XVIII wieku z nowemi zagadnieniami podniesionemi przez filozofią prawa, państwa i społeczeństwa w XIX w., stanowią podstawy, na których usiłuje budować myśl chwili bieżącej. Obok tego, jak zwykle w chwilach niepewności i upadku siły twórczej, spotykamy się z szeregiem odnowień zupełnie przebrzmiałych systematów lub eklektycznego ich spojenia.

II. **Główne kierunki myśli filozoficznej w XIX wieku**. Dążenia filozoficzne ubiegłego stulecia dadzą się ugrupować dokoła kilku zagadnień podstawowych. Pierwszem z nich jest główne zadanie wszelkiej filozofii: utworzenie jednolitego i pozbawionego sprzeczności poglądu na świat. Zadanie to przebiega w ciągu stulecia trzy fazy odmienne. W dobie idealizmu filozofia usiłuje stworzyć wiedzę o wszechświecie wszechobejmującą i ścisłą, a drogą aprioryczną (na wzór matematyki) niezależnie od doświadczenia wysnutą. Gdy rozwiewa się to złudzenie, myśl filozoficzna wpada w krańcowość przeciwną: usiłuje wytworzyć całkowity pogląd na świat z samych pierwiastków doświadczalnych przez wiedzę przyrodniczą ukształtowanych; sy-

stemat filozoficzny zastąpić systematem nauk zjednoczonych. Zadanie to podejmuje pozytywizm a później w sposób mniej doskonały — materyalizm niemiecki. Niebawem wszakże krytyka filozoficzna wykazuje niedostateczność systematu nauk jako zastępstwa filozofii i sprzeczności zasadnicze materyalizmu. Powoli zaczyna kiełkować myśl, że wiedza nie odsłania nam prawdy bezwzględnej, ani nie jest najwyższą i jedyną postacią syntetycznego ujęcia świata. Równolegle z tym przeświadczeniem ukazuje się szereg prób uzupełnienia braków wiedzy doświadczalnej w tym kierunku. Budzący się ponownie interes do studyów filozoficznych znamionuje dwa ostatnie dziesięciolecia wieku.

W zakresie filozofii praktycznej wszystkie zagadnienia grupują się dokoła przeciwstawienia indywidualności i społeczności. Jaskrawą różnicę pod tym względem dostrzegamy w dwóch połowach wieku. Przed r. 1848 przeważają dążenia ku syntezie, wytwarzając cały szereg płodnych pomysłów. Po rewolucyi r. 1848, która ujawniła ścisły związek tych zagadnień z ugrupowaniem sił i klas społecznych, dążnościami wstecznemi i postępowemi, przeciwstawność staje się coraz ostrzejszą. Indywidualizm cofa się wstecz od formy, jaką mu nadała była filozofia XVIII wieku, zbliżając się coraz bardziej do krańcowości cechującej dobę sofistów, których naukę odnawia wreszcie. Kierunek przeciwny przybiera formę nieprzejednaną. Z przeciwstawnością indywidualności a społeczności wiąże się ściśle druga, dotycząca wartości życia, a występująca jako pesymizm i optymizm. Są to jakby dwa oblicza Janusa: jedno ku przeszłości zwrócone i dla tego starczą niemocą do-

tknięte, smutkiem i beznadzieją zamglone; drugie w przyszłość zapatrzone, młodzieńczego zapału i wiary w ideały swe pełne, a więc życie radośnie przyjmujące.

Obok tych głównych kierunków, grupuje się cały szereg pomniejszych, wiążących się z bardziej szczegółowemi zagadnieniami.

ROZDZIAŁ II.

Idealizm niemiecki.

1. Filozofia Kanta kładła tak wielki nacisk na warunki aprioryczne i podmiotowe poznania, że dla udziału w nim rzeczy zewnętrznych, bardzo mało zostawało miejsca. „Rzecz w sobie” rozwiewała się w jakieś mgliste pojęcie graniczne, pełne sprzeczności, a pierwsze wydanie krytyki czystego rozumu miało wyraźnie idealistyczne zabarwienie, które usunął Kant z drugiego. Widzieliśmy, że Majmon poddał krytyce pojęcie „rzeczy w sobie.” Następcy Kanta posunęli do końca konsekwencye z jego nauki. To, co było tylko „transcendentalnym idealizmem” (t. j. idealizmem w teoryi poznania), przeobraziło się w idealizm dogmatyczny, metafizyczny. Z drugiej strony znaleźli się i tacy, którzy podkreślali i rozwijali inne momenta (a zwłaszcza realistyczne) filozofii Kanta.

2. Krok wyżej wymieniony w kierunku idealizmu uczynił **Fichte** (1762—1814) [1], twórca

---

[1]) Fichte zajmuje wyjątkowe niemal stanowisko wśród filozofów niemieckich przez ścisłą konsekwencyę łączącą postępowanie jego z nauką; przez gorące oddanie się żywotnym interesom ludzkości i własnego narodu, przez służenie

metody dyalektycznej, czyli rozwoju ze sprzeczności, która stała się cechą znamienną idealizmu XIX stulecia.

Fichte zapożycza od Kanta myśl o pierwszeństwie filozofii praktycznej nad teoretyczną, to jest o decydującej roli obowiązku moralnego wobec poznania, a łączy ją z ideą Spinozy o jedności bytu. Jaźń moralna jest dla niego najwyższą zasadą, podstawą zarówno dla etyki, jak dla metafizyki. Rzeczywistością nie jest byt, lecz obowiązek, ideał, który powinien znaleźć urzeczywistnienie. Wszechświat jest tylko zjawiskiem czystej woli, symbolem idei moralnej, która jest jedyną prawdziwą rzeczą w sobie, jedynym absolutem.

życiu i gotowość do ofiar w imię przekonań. Rodem z Łużyc, syn ubogiego rzemieślnika, wychowany przez obywatela, którego pobudziły do zaopiekowania się nim zdolności chłopca. Po ukończeniu szkół uczęszczał na teologią w Jenie i w Lipsku. Lecz pod wpływem Kanta, rozentuzyazmowany jego filozofią, porzucił teologię. W r. 1794 uzyskał katedrę w Jenie. Dążności reformatorskie poróżniły go z duchowieństwem i ze studentami. Gdy rozprawa jego O przyczynach wiary naszej w boski porządek świata (1797) skonfiskowana została a autor posądzony o ateizm, ogłosił on obronę swoją, odwołując się do ogółu. Nie chcąc zaś przyjąć nagany od senatu uniwersyteckiego, podał się do dymisyi. Bronił zasad rewolucyi francuskiej wobec panującej w Niemczech reakcyi. Lecz gdy zasady te spaczył Napoleon i ujarzmił Europę, w ognistych Przemówieniach do narodu niemieckiego powoływał do zrzucenia jarzma (1808) i był jednym z głównych wśród tych co obudzili zapał do powstania przeciw Francuzom, co rozbudzili poczucie narodowe niemieckie.

Główne dzieła: Die Wissenschaftslehre 1794. Naturrecht 1796. Sittenlehre 1798. Das geschlossene Handelsstaat 1800. Bestimmung des Menschen 1800. Reden an die deutsche Nation 1807–1808. Wesen des Gelehrten 1806.

Skoro rzecz w sobie nie istnieje, pozostaje więc tylko jaźń nasza czyli świadomość, wytwarzająca wszystko z siebie. Ten proces wytwarzania odbywa się w trzech fazach: 1) najprzód jaźń dochodzi do poznania siebie samej, a w ten sposób ustanawia siebie, utożsamia siebie z sobą (jaźń jest jaźnią); 2) następnie jaźń ta ogranicza siebie przez przeciwstawienie sobie nie-jaźni, t. j. tego, co nią nie jest, czyli świata zewnętrznego; przez odróżnienie jej od siebie (jaźń nie jest niejaźnią); 3) lecz owa nie-jaźń jest tylko częścią jaźni (nie egzystuje nazewnątrz nas, lecz jest naszem wyobrażeniem) oddzieloną od innej części przez ograniczenie (jaźń jest po części nie jaźnią; nie jaźń jest po części jaźnią).

W ten sposób otrzymują się trzy stopnie rozwoju dyalektycznego: twierdzenie, przeczenie i pojednanie, odpowiadające trzem zasadom logicznym: tożsamości (A=A), sprzeczności (A nie jest nie - A) i zasadzie powodu dostatecznego (A po części jest nie - A); metafizycznie zaś trzem kategoryom: rzeczywistości (jaźń); przeczeniu (nie-jaźń) i ograniczeniu (jaźni przez niejaźń), wytkniętym przez Kanta.

Cały świat zewnętrzny jest więc wytworem umysłu, jego ograniczeniem przez siebie samego, przeciwstawiającym w jaźni podzielną jaźń podzielnej nie-jaźni. Jest to jedyny wynik, do którego dojść może filozofia a po za który umysł ludzki nie sięga.

W założeniu i wzajemnem ograniczeniu jaźni i niejaźni tkwią dwa inne:

a) Jaźń ustanawia siebie, jako ograniczoną przez nie-jaźń Jest to akt poznania (podleganie działaniom świata zewnętrznego).

b) Jaźń ustanawia niejaźń, jako ograniczoną przez siebie. Jest to akt czynu (oddziaływanie na świat zewnętrzny).

3. Fichte stosuje wywody te przedewszystkiem do zakresu praktycznego. Istnienie świadomej i wolnej jaźni wymaga istnienia zakresu, w którym by działać mogła. W ten sposób ustanawia jaźń świat fizyczny, a istnienie jej wymaga istnienia innych podobnych jednostek. Aby każda z nich nie przekroczyła właściwej sobie sfery i nie wkroczyła w zakres innej, wytwarza się porządek prawny, którego najwyższą zasadą jest: ograniczaj wolność swoję przez pojęcie wolności innych.

Nie ograniczył się Fichte do zakreślenia prawnych granic indywidualizmowi w zakresie politycznym. W zamkniętem państwie handlowem nakreślił on, na wzór Platona, praktyczny plan państwa opartego na zasadach solidarności (w przeciwności do indywidualizmu XVIII stulecia), którego instytucje zapobiegają nierówności społecznej i ekonomicznej wśród obywateli.

Do wymagania postawionego przez rewolucyę francuską, aby państwo zabezpieczało własność obywatelom, dodaje konsekwentnie nowe: aby ją dało każdemu. Prawo do istnienia, każdemu przynależne, tam gdzie istnienie zależy od pracy, pociąga za sobą wymaganie prawa do pracy. Dla urzeczywistnienia tego prawa państwo musi mieć kontrolę nad całym przemysłem krajowym, regulując produkcję według potrzeb narodu. Konieczność usunięcia wpływów zakłucających, wymaga zamknięcia państwa dla handlu zewnętrznego, prócz tego, który rząd prowadzi. Na miejsce zbliżenia narodów przez handel (który z naj-

gorszej strony to uskutecznia) stawia Fichte ich braterstwo w dziedzinie idei i wiedzy.

Istotą czynu moralnego jest dążenie do uzyskania największej wolności osobowej przez popęd ku doskonaleniu się bezgranicznemu drogą rozwoju zasobów własnego ducha. Zasadą więc etyki Fichtego jest: Spełniaj zawsze przeznaczenie swoje! czyli: postępuj według własnego najlepszego zrozumienia obowiązków swoich. Probierzem poprawnego ich pojmowania jest poczucie prawdy i pewności, które jest wynikiem zgodności jaźni empirycznej z pierwotną.

4. **Schelling** (1775—1854). Gdy Fichte uważał przyrodę za wytwór jaźni, za jej nieświadomą część, Schelling zarzuca na to, że część ta nie jest już podmiotem; nie może być również i przedmiotem, gdyż, jak wykazał Kant, przedmiot nie istnieje bez podmiotu; jest więc czemś, co poprzedza dwoistość poznającej jaźni i poznawanej przyrody. „Jaźń i nie-jaźń, myśl i byt są zarówno wytworem wyższej zasady, która nie jest ani jedną ani drugiem, chociaż jest przyczyną obu: jest to zasada obojętna czyli „tożsamość przeciwności.” Jest to „rozum bezwzględny i nieosobowy.” Jako istnienie stanowi on przyrodę, jako myślenie — inteligencyą. Wiedza jest niedoskonałem odzwierciedleniem tej istoty bezwzględnej, pierwszą fazą życia umysłowego. Wyższą jest sztuka; jest ona głębszem objawieniem owej „zasady bezwzględnej, w której podmiot i przedmiot stanowią jedno.” W sztuce rozróżnia Schelling część natchnioną, będącą dziełem geniusza, od tej, która polega na technice, a jest wytworem talentu. W pierwszej ujawnia się najwięcej tożsamość nieświadomej przyrody i świadomej wolności: utwór artystycz-

ny, gdy go analizujemy, wydaje się dziełem głębokiego namysłu i świadomych wysiłków pracy; w rzeczywistości jest wynikiem twórczości samorzutnej. Szczytem sztuki jest wdzięk, który jest wyrazem duszy.

W swojej „filozofii przyrody" zaprowadził Schelling owo pomieszanie pojęć czysto ludzkiego świata (antropopatycznych) z pojęciami wiedzy przedmiotowej, które już Kant nazywał śmiercią przyrodoznawstwa, pojęć, których rozgraniczenie i zastosowanie we właściwych zakresach stanowiło doniosłą zdobycz doby kosmologicznej filozofii greckiej.

W późniejszej dobie wyżej od sztuki stawiał Schelling etykę i religię, jako doskonalsze objawienia bezwzględnej istoty, która jest wolnością bezwzględną. [1])

5. **Hegel** (1770—1831) urodził się w Stutgarcie; już w uniwersytecie uzyskał przezwisko „staruszka." Trudnił się przez kilka lat nauczaniem prywatnem; po paru pismach religijnej i politycznej treści w duchu liberalnym wkroczył na drogę filozofii jako docent w Jenie (1801). W r. 1818 powołany do Berlina staje się „filozoficznym dyktatorem" Niemiec i filarem teoretycznym pruskiej reakcyi. Zmarł tu na cholerę 14 listopada 1831 r. Hegel posuwa dalej myśl Schellinga, na-

---

[1]) Główne dzieła Schellinga są: Ideen zur Philos. der Natur 1797; Die Weltseele 1798; Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799; Darstellung meines Systems d. Philosophie 1801 i Weitere Darstellung 1802; Bruno oder das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge 1802. Vorlesungen uber die Methode akademischer Studien 1803 należy do najjaśniej napisanych dzieł jego.

dając jej zarazem formę logiczną. Całość jego poglądu zbliża się do panteizmu Spinozy, tylko „substancya" Spinozy pojęta jest jako Rozum czyli Myśl (podmiot) i utożsamiona z jaźnią osobową (człowieka).

Według doktryny Hegla każda poszczególna rzecz jest tylko fazą rozwoju, określonym momentem jedynej rzeczy, jedynej wielkiej sprawy, a każda może ukazać się tylko w tem miejscu, w którem się istotnie ukazała. Istnieje tylko myśl; ona bowiem tylko rozwija się sama przez się, wskutek tkwiącej w niej zasady od pierwotnego absolutu, czystego bytu, przez wszystkie rzeczy. Wszystko, co istnieje, świat fizyczny i świat moralny, przyroda i historya, sztuka i religia są tylko fazami rozwoju jednej idei, po za którą nic nie istnieje. Są to części składowe jednej myśli, której filozofia umożliwia nam przemyślenie powtórne, a przez to do pewnego stopnia jej odtworzenie.

Myśl bezwzględna rozwija się według wewnętrznego właściwego jej prawa rozwoju ze sprzeczności, t. j. przez twierdzenie, przeczenie i kojarzenie. Te trzy fazy mają odpowiadać trzem zasadniczym funkcyom logicznym: pojęciu, sądowi i wnioskowaniu. Najsamprzód więc snuje się Myśl po przez pojęcia ogólne, wspólne naturze i umysłowi, zawarte w obu. Później Myśl wyszczególnia się. Promieniuje na zewnątrz siebie i przebywa rozmaite zakresy przyrody: mechaniczny, fizyczny i organiczny. W końcu wyzwala się z zakresu przyrody, stanowiącej obcą dla niej formę istnienia; wraca ku sobie jako duch wolny, rozum świadomy siebie. Jednakże dosięga wolności zupełnej i świadomości siebie dopiero po przebyciu wszystkich faz

życia indywidualnego i po zrealizowaniu się w wielu formach zewnętrznych.

Zadaniem filozofii jest powtórzenie w myśli (drogą wewnętrznej pracy dyalektycznej) tej sprawy rozwoju Rozumu bezwzględnego. Odpowiednio do trzech faz rozwoju istnieją więc trzy wielkie działy filozofii: 1) Logika, której przedmiotem jest utworzenie idei bezwzględnej (przejście od stanu abstrakcyi do konkretnego, w którym zawiera w sobie, podobnie jak jajo Brahmy, zawiązki wszystkich rzeczy). 2) Filozofia przyrody, w której śledzi się powstanie przyrody przez rozwój tych zawiązków (idea ujawnia się nazewnątrz, staje się czemś innem dla siebie samej). 3) Filozofia ducha — wykazująca powrót świadomy rozumu do siebie samego po przebieżeniu tych faz; poznanie tożsamości swojej z przyrodą.

6. Płodne są myśli Hegla w zakresie filozofii sztuki i dziejów.

Sztuka jest dla Hegla wysiłkiem, za pomocą którego rozum usiłuje urzeczywistnić ideę przez pośrednictwo świata zmysłowego. Pierwiastek idealny musi być w niej w takim stosunku do materyalnego, że sztuka przybrać musi trzy formy odmienne, odpowiadające trzem okresom dziejowym. W dobie, gdy przeważa materya, gdy kolosalność i dziwaczność stanowią najwybitniejsze cechy, gdy myśl walczy z trudnością, ujawniając się słabo i niewyraźnie, sztuka ma postać symboliczną. Taką była sztuka wschodu starożytnego: Indyi i Egiptu.

Gdy idea znajduje w materyi wyraz dla siebie jasny i dokładny, gdy jest w równowadze ze środowiskiem, a ujawnia się tak, iż osiąga doskonałą piękność formy, bez tego jednak iżby to, co

jest najgłębszem i najpiękniejszem w życiu umysłowem, ujawniło się w niej. Sztuka jest klasyczną co do formy; taką była sztuka Grecyi i Rzymu. Gdy równowaga ta zostaje zakłóconą na korzyść rozumu; gdy rozum panuje i redukuje coraz bardziej materyę do roli prostego znaku, rozwijając w coraz większym stopniu życie swe najgłębsze i najsubtelniejsze, sztuka staje się romantyczną. Taką jest sztuka świata nowożytnego czyli chrześcijańskiego.

Rozmaite rodzaje sztuki, wzięte same w sobie, odpowiadają również w większym lub mniejszym stopniu trzem formom oraz dobom, które reprezentują. Tak więc architektura jest jeszcze sztuką niedoskonałą, symboliczną. W r z e ź b i e idea przenika formę stając się widoczną; oddaje ona wszakże tylko formę zewnętrzną życia, które odźwierciedla bardziej uduchownione m a l a r s t w o, zachowując z materyi tylko barwę. Najbardziej podmiotową jest m u z y k a oddająca wnętrze duszy, jej ruch i namiętności. P o e z y a jest sztuką bezwzględną, pojednaniem materyi z ideą; reasumuje ona niejako poprzednie: buduje, rzeźbi, maluje, śpiewa, mówi i myśli. Dzięki tym osobliwościom architektura jest charakterystycznym wyrazem formy ciemnej, symbolicznej, wschodniej; rzeźba formy jasnej, zdecydowanej, pełnej piękności sztuki greckiej; malarstwo, muzyka i poezya odpowiadają formie wielorakiej, głębokiej i subtelnej sztuki romantycznej. Nie przeszkadza to jednak, aby duch każdej epoki przenikał wszelkie rodzaje sztuki tej doby i wyciskał na niej swoje piętno.

7. Jedną z faz, w których urzeczywistnia się Rozum konkretny i świadomy siebie, jest państwo; filozofia zaś dziejów jest tą częścią filozo-

fii, która zaznacza i śledzi ewolucyę Rozumu, ujawniającego się jako państwo.

Hegel nie utożsamia społeczeństwa z państwem. Celem pierwszego jest ochrona interesów materyalnych i moralnych jednostki. Drugie dąży do urzeczywistnienia pewnych idei, poświęcając nieraz dla nich interesa jednostek. Społeczeństwo cywilne może łączyć w celach użyteczności różnorodne żywioły narodowe (jak w Szwajcaryi); ale państwo musi opierać się na narodowości, która jest jednością mowy, religii, obyczajów i pojęć. Dla tego też Hegel nazywa zbrodnią przeciw naturze włączenie do państwa narodowości obcej państwu, utrzymywanie jej w jarzmie. Wobec takiej zbrodni usprawiedliwia powstanie.

Ale jak i w innych wynikach sprzecznych z interesami i wymaganiami państwa pruskiego, zaciera tu Hegel krańcowy wynik oświadczeniem, że bywają narody, które już nie reprezentują żadnej idei, a przez to utraciwszy racyę bytu słusznie stają się pastwą innych ideę swoję posiadających.

Historya jest rozwojem Rozumu powszechnego w czasie. Ponieważ istotę Rozumu stanowi wolność, więc dzieje są opowieścią o kolejach, które przechodzi ludzkość, dążąc do uświadomienia sobie tej wolności. Podlegają one ogólnemu prawu postępu. Lecz stare nie ustępuje bez walki: odbywa się więc ustawiczna walka rozumu z samym sobą. Rozróżnia w niej Hegel trzy fazy: 1) Historya Wschodu starożytnego— faza uśpienia i nieświadomości; panowanie wiary, posłuszeństwa, despotyzmu; 2) Świat grecko-rzymski—rozum wkracza w dziedzinę wolności;

3) Dzieje narodów nowożytnych, w których Rozum dochodzi do zupełnej świadomości wolności swojej (odrodzenie jest jutrznią, reformacya—wschodem słońca, rewolucya francuska—południem tego dnia ludzkości. [1])

---

[1]) Główne dzieła: Phänomenologie des Geistes 1807; Logik 1812–1816; Encyklopedie d. philosoph. Wissenschaften 1817; Rechtsphilosophie 1821. Aesthetik, Geschichtsphilosophie i Religionsphilosophie (pośmiertne).

ROZDZIAŁ III.

Herbart, Schleiermacher, Krause.

1. **Herbart** (1776—1841) nazwał sam naukę swoję realizmem, który przeciwstawia idealizmowi podmiotowemu Fichtego. Filozofię określa jako pracę nad pojęciami. Logika zmierza ku temu, by je uczynić jasnemi; metafizyka— ku ich uzasadnieniu; estetyka, wkluczająca w sobie etykę, — ku ich uzupełnieniu wartościami. Herbart dostrzega sprzeczności w pojęciach: rzeczy obdarzonej kilku własnościami, zmiany i jaźni. Zadaniem badania filozoficznego jest usunięcie tych sprzeczności. W duchu kantowskim jednak przyjmuje, że każdy pozór jest wskazówką na byt. Pojęcia te więc nie powinny być odrzucone lecz przetworzone. Przyjmuje więc dla usunięcia pierwszej sprzeczności istnienie wielu bytów realnych, z których każdy obdarzony jest jedną własnością („realnostki"); sprzeczność zawartą w zmianie usuwa, przyjmując dążność samozachowawczą każdej realnostki wobec usiłowania innej do jej przeniknięcia (a więc zmodyfikowania); sprzeczność w pojęciu jaźni przez do-

puszczenie różnicy wyobrażeń apercepowanych od apercepujących.

Dusza jest istotą prostą, nierozciągłą, obdarzoną, jak każda realnostka, jedną prostą jakością. Mieści się ona w jednym punkcie mózgu. Skoro podrażnienie nerwów zmysłowych udzieli się mózgowi (jako ruch), duszę przenikają najbliższe otaczające ją realnostki; przez samozachowanie odpiera ona to zakłucenie własnej jakości przez jakość odmiennych realnostek. Każdy taki akt zachowania stanowi wyobrażenie, które zostaje w duszy, chociaż usunięta została jego przyczyna. Istnienie jednoczesne w duszy przeciwnych sobie wyobrażeń powoduje ich wzajemne tłumienie się; wyobrażenia przechodzą wskutek tego w stan nieświadomy. Stopień tłumienia, zależny od względnej intensywności (siły) wyobrażeń, pozwala autorowi zastosować do psychologii matematykę.

Sądy estetyczne są wynikiem podobania się lub niepodobania się pewnych stosunków (poznawczych); etyczne z podobnegoż zachowania się wobec stosunków woli. [1])

Głównym zwolennikiem i kontynuatorem psychologii matematycznej Herbarta był **Drobisch** (1802—1896), przez 70 lat (od r. 1826) był profesorem matematyki i filozofii w Lipsku. Z tej samej szkoły wyszli **Steinthal** (1823—1899, profesor w Berlinie od r. 1863) i **Strümpell** (1812—1899, profesor w Dorpacie i w Lipsku). Obaj samodzielnie rozwijali myśli mistrza.

2. **Fryderyk Schleiermacher** (ur. 1768 r. we Wrocławiu; † 1834 w Berlinie, gdzie był profe-

---

[1]) Główne dzieło *Psychologie als Wissenschaft neugegründet* 1824–25; także *Allgemeine Metaphysik* 1828–29.

sorem teologii [1]) odgraniczył ściśle zakres religii od innych pokrewnych, przez co umożliwił naukową i przedmiotową jej ocenę. Religia nie jest ani wytworem poznania, ani woli, lecz serca (uczucia). Nie jest więc ani metafizyką, ani etyką, lecz ma swój odrębny zakres. Istotę jej stanowi bezwzględna jedność spostrzegania i uczucia. Religia jest pobożnością, pobożność zaś uczuciem bezwzględnej zależności. Zależności od Boga, od świata; dla Schleiermachera bowiem te dwa pojęcia są identyczne. Bóg nie istniał bez świata; niema go po za światem; znamy go tylko w rzeczach. Pojęcie Boga osobowego należy do mytologii.

Religia zatem powstaje z tęsknoty za nieskończonością; z potrzeby z'ania się z całością świata, bezpośredniego odczucia jego harmonii. Umysł religijny widzi w każdem odrębnem istnieniu całość; czuje swoję zależność od przyczyny ostatecznej. Dogmata stanowią tylko powłokę zewnętrzną, którą religia toleruje z uśmiechem. Kto traktuje ją jako umiejętność — wpada w mytologię. Co zaś do kultu — to uważa Schleiermacher wszelką czynność za zabobonną, jeśli wynika z przepisu, nie zaś z wewnętrznego poczucia. Poczucie to nie powinno ujawniać się w jakichś specyalnych czynach, lecz obejmować jednostajnie całe życie. Pokój nasz prywatny powinien być świątynią, w której wznosi się głos kapłana.

Dla filozofii XVIII w. religia była obłudą kapłanów mającą na celu ujarzmienie ludu; dla

---

[1]) Główne dzieła: Reden uber die Religion 1799; Monologen 1800; Grundlagen einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803; die Weihnachtsfeier 1806 Der christliche Glaube 1822.

Kanta — dodatkiem do moralności, dla Hegla — niedoszłą wiedzą. Schleiermacher zrywając stanowczo z fazą mytologiczną i zabobonną wykazywał jednak, że po za religią historyczną, po za istniejącemi religiami i ich nadużyciem można znaleźć głębszą treść dla pojęcia tego.

3. **Krause** (1781 — 1832) usiłował pojednać panteizm współczesnego mu idealizmu z ideą osobowości Boga w systemacie, który nazwał p a n e n t e i z m e m. Zostaje on pod wpływem Schellinga. Główne jego zasługi należą do zakresu filozofii prawa. Przeciwdziałał on tu kierunkowi wyłącznie indywidualistycznemu, zwłaszcza w pojmowaniu przeznaczenia państwa, niemniej i w zakresie filozofii dziejów.

Oto są główne myśli historyozofii Krausego: przyjmuje on trzy wielkie doby rozwoju ludzkości, odpowiadające wiekom jednostki: dziecinną, młodzieńczą i dojrzałą, po których mają nastąpić dwie doby schyłku: późny wiek dojrzałości i wiek starczy. Ludzkość ziemska jest dla niego przytem tylko jednym ze składników ludzkości powszechnej bytującej w Bogu, tworzącej jednę organiczną całość, a rozmieszczonej na rozmaitych planetach i gwiazdach. Ludzkość ziemska, na wzór tej powszechnej, ma przeznaczenie wytworzenia organicznej społeczności.

Pierwsza doba (związkowa) ludzkości jest dobą niewinności, w której kierują nią potęgi wyższe. W drugiej — dobie wzrostu — odbywa się rozdział na plemiona i narody, kasty i klasy; powstaje podział pracy. Mamy tu zupełne zerwanie jedności pierwotnej; jest to okres walki nowego ze starem, pełen sprzeczności i zepsucia. Trzecia doba — dojrzałości — doba, w której wszystkie zdolności człowieka dosięgną zupełne-

go rozwoju, w której ludzkość opanuje całkowicie przyrodę i siebie samą, a składające ją społeczeństwa poszczególne połączą się w jeden organizm zbiorowy doskonale uspołeczniony, w którym panenteizm stanie się wiarą powszechną, z potrzeby serca przyjętą, jako jedyna doktryna prawdziwa i kompletna, a poszczególne państwa ziemi utworzą jednę rzeczpospolitą pokojową. Doba ta należy do przyszłości.

Nauka jego miała szerokie rozpowszechnienie w Europie zachodniej (w Belgii, Francyi i Hiszpanii); dała ona pobudkę do wytworzenia organicznej szkoły prawa politycznego. Głównym kontynuatorem na polu prawa był **Ahrens** w Belgii i **del Rio** w Hiszpanii; z jego szkoły wyszedł także reformator wychowania **Froebel**.

ROZDZIAŁ IV.

Filozofia polska w dobie jej rozkwitu.

1. Z dobą idealizmu niemieckiego wiąże się ściśle rozkwit filozofii polskiej w XIX w. Pochód rozpoczyna **Hoene Wroński** (1778—1853), jako 16-letni młodzieniec żołnierz Kościuszkowski, później osiadły w Paryżu i tu pracujący na polu matematyki, techniki i filozofii, tocząc spory z Akademią i wybitnymi uczonymi. Wszystkie dzieła wydawał po francusku. Za punkt wyjścia służy mu filozofia praktyczna Kanta, z której snuje dalsze wywody w zakresie filozofii dziejów. Głównem jego dziełem jest Systemat Mesyanizmu zawarty w księgach: Prodrome du Messianisme (1831) i Métapolitique messianique (1840) również Philosophie absolue de l'histoire (1852).

Ludzkość wypełnia przeznaczenie swe w trzech wielkich dobach: w dobie celów fizycznych i względnych czyli chrematycznych; w dobie walki chrematyczności z achrematycznością, oraz w dobie celów achrematycznych czyli rozumowych i bezwarunkowych. Obecnie żyjemy w dobie

środkowej, w dobie walki. Doba chrematyczna leży za nami; doba achrematyczna jest naszą przyszłością. Aby kierować losem ludzkości potrzebna jest znajomość jej bezwzględnego przeznaczenia. Dopóki jest nieznane (a odkrycie to stanowi cel filozofii), za kierownictwo służy cel moralności, którym jest związek przyczynowy moralności z celami ostatecznemi ludzkości, t. j. prawo moralne postępu.

Dążenie ku niemu objawia się w dwóch sprzecznych stronnictwach dzielących świat: stronnictwie prawa ludzkiego (liberalnem) i prawa boskiego (konserwatywnem). Ku ustanowieniu moralności dążą: związek prawny (państwo), oparty na sprawiedliwości i kierujący ku czynowi moralnemu, oraz związek etyczny (kościół), którego zadaniem — ustanowienie zasad moralnych. Trzecim, którego założycielem chciał być sam filozof, związek bezwzględny, miałby na celu prowadzić ludzkość do jej celu ostatecznego, t. j. do odkrycia bezwzględnej prawdy i bezwzględnego dobra. Taka jest nauka **mesyanizmu** Wrońskiego, którego nie należy mieszać z mesyanizmem Mickiewicza i jego przyjaciół. [1])

2. **Bronisław Trentowski** (1808—1869), urodził się w Siedleckiem, kształcił się u pijarów w Łukowie, słuchał filologii i filozofii w Warszawie. Po powstaniu 1830 r. wyemigrował; słuchał w Królewcu Herbarta, był w Genui i w Heidelbergu. Pierwsze dzieła wydał po niemiecku we Fryburgu (w W. Ks. Badeńskiem), gdzie się

---

[1]) Wszystkie dzieła filozoficzne wydawał po francuzku. O nim ob. W. M. Kozłowski Hoene Wroński jako filozof. Warszawa, 1908.

ożenił i osiadł na stałe. Uzyskawszy doktorat i indygenat wykładał od r. 1838 do 1843. Dotknięty zarzutami Libelta zaczął pisać po polsku.

Trentowski stosował szeroko tryadę filozofii idealistycznej niemieckiej (zasadę rozwoju ze sprzeczności) w całym systemacie swoim. Podniesiemy tu przeważnie jego myśli dotyczące rozwoju filozofii: dotąd wszystkie systemata były albo idealne albo realne, gdyż filozofowie widzieli albo oderwany świat myśli albo trupią materyą. Ludy romańskie uprawiały realizm, germańskie— idealizm. Filozofia Trentowskiego ma uniknąć tej jednostronności; przedmiotem jej to co stanowi istotę, rzeczywistość obojga, czyli „boskość". Nie znano dotąd władzy umysłowej, która ją poznaje: zmysły bowiem widzą tylko materyę, umysł — ideę. Trzecią władzą jest zmysł, który widzi ową boskość. Nie tkwi on ani w duszy, ani w ciele, lecz w jaźni, która jest jednością transcendentalną obojga, istotą rzeczy nieśmiertelną, mającą swój prototyp w Bogu. Zasadnicze te myśli szeroko rozwija Trentowski, stosując je do rozmaitych dziedzin teoretycznych i praktycznych, a w końcu probuje całą wiedzę zsyntetyzować na ich podstawie w Panteonie wiedzy ludzkiej. [1])

3. **Karol Libelt** (1807—1875); urodzony w Poznaniu, zajmuje wysokie stanowisko jako obywa-

—

[1]) Główne dzieła: Grundlage der universellen Philosophie 1837, Vorstudien zur Wissenschaft der Natur 1840, Chowanna czyli system pedagogiki narodowej 1842; Stosunek filozofii do cybernetyki 1843; Myślini czyli całokształt logiki narodowej 1844; Demonomania czyli nauka rodzinnej mądrości 1844; Panteon wydany został po śmierci autora.

tel i rzecznik postępu. Jako uczeń Hegla już został za rozprawę przez mistrza swego odznaczony i wynagrodzony złotym medalem. Później odrzuca świetne czynione mu propozycye, oświadczając, iż chce służyć krajowi swemu. Powstanie listopadowe powołuje go pod sztandary: jako prosty szeregowiec odbywa kampanię 1831 roku w bateryi Piętki, nagrodzony za waleczność krzyżem virtuti militari i rangą podporucznika. Z korpusem Różyckiego wkroczył do Galicyi, tu internowany w Opawie, 9 miesięcznym więzieniem w Magdeburgu odpokutował zasługi ojczyźnie. Szerzeniu światła i pracy wśród ludu poświęcił dalsze życie obok twórczości naukowej, a był rzecznikiem idei socjalistycznych (ob. rozdz. VIII). Gdy miało wybuchnąć powstanie 16 lutego 1846 r. uwięziony został razem z innymi i skazany na 20 lat twierdzy. Rewolucya 1848 r. wyrwała go z Moabitu. Czynny w niej, a później w dyrekcyi Ligi polskiej założonej przez Cieszkowskiego. Od r. 1859 do 1870 był posłem do sejmu w Berlinie, a powstanie 1863 r., w którem dwaj jego synowie udział brali, odebrało mu jednego z nich, zabitego okrutnie pod Brdowem.

Libelt w filozofii swojej podjął myśl Trentowskiego o filozofii polskiej i w ogóle słowiańskiej mającej zastąpić dotychczasowe panowanie myśli szczepów romańskiego i germańskiego. Rozwija ją w Filozofii i krytyce. Zawiązki filozofii narodowej widzi w mistycznych kierunkach reprezentowanych przez Bochwica, Królikowskiego i innych (ob. niżej). Z trzech władz umysłowych: rozumu, wyobraźni i woli, pierwsza i trzecia dotąd służyły za podstawę filozofii (teoretycznej i praktycznej). Dla tego nie podobna było pojednać idealizmu z realizmem. Za most łączący

posłużyć powinna wyobraźnia, jako matka kształtów. Na podniesieniu tej władzy polega istota filozofii narodowej. Libelt nazywa ją umem a stąd Umnictwo (1849—1854)—filozofia sztuk pięknych; System umnictwa czyli filozofii umysłowej (1857) — filozofia wyobraźni; są to tytuły głównych dzieł.

Myśl filozofii słowiańskiej streszcza Libelt w swoim słynnym Dekalogu, tak podnoszonym przez Mickiewicza w jego Prelekcyach, a stanowisko społeczne swe zaznacza w punkcie 6-ym „Wszelkie dobro materyalne pochodzi od Boga, nie od ludzi. W tem leży uszlachetnienie materyi oraz przeobrażenie własności prywatnej na lennictwo boskie, które przejął ród ludzki.” Stanowisko polityczne formułuje punkt 7-y: „Braterstwo wszystkich członków narodu polega na jedności myśli boskiej, która naród reprezentuje; różność społeczna czyli hierarchia polega na różności zasług pojedyńczych osób w urzeczywistnianiu owej myśli;” stanowisko religijne w punkcie 9: „Religia Chrystusa jest religią słowiańską. Wszakże będzie to religia postępu, a tem samem różna od dotychczasowego na opokę stwardłego katolicyzmu.”

Zasadniczą myśl filozofii słowiańskiej, w której streszcza Libelt cały duch filozofii polskiej, obejmuje punkt 4: „Istotą ducha musi być żywot, czyn, rzeczywistość”. Istotnie filozofia polska w dobie rozkwitu jest filozofią czynu. A chcąc być wodzem duchowym narodu, filozofia musi odrzucić scholastyczność (t. j. przestać być szkolną) i stać się popularną t. j. ludową, „kojarząc się z myślą bożą, która jest w ludzie i rozwijając tę myśl bożą przez czyn.“ Misty-

cyzm jest według myśli Libelta przejściem do filozofii słowiańskiej.

W latach 1849—1854 wyszła Estetyka czyli umnictwo piękne (2 tomy). Sztukę nazywa Libelt myślą boską przelewającą się w kształty lub tony; pięknem jest harmonia znaku i znaczenia; jedność treści i formy w materyale zewnętrznym. Piękno przyrody stanowi drugą część dzieła. Jest to filozofia natury i społeczeństwa przedstawiona ze stanowiska twórczej wyobraźni.

„Libelt wykazał, powiada H. Struve, że ideały ducha ludzkiego stanowią tak samo jego istotę jak i abstrakcyjna treść logiki i że nadto nie są oderwane od pozostałego istnienia, gdyż świat cały przejawia na każdym kroku tę samą artystyczną potęgę”...

4. **August Cieszkowski** (1814—1894 [1]), urodził się na Podlasiu; ukończył uniwersytet w Berlinie, dużo podróżował. Pisał prócz filozoficznych, rozprawy ekonomiczne; był jednym z założycieli Biblioteki Warszawskiej (1841 r.). Osiadłszy w Poznańskiem (1847) został posłem do sejmu berlińskiego i założył w Żabikowie szkołę rolniczą. Był pierwszym rzecznikiem założenia uniwersytetu w Poznaniu.

Działalność filozoficzną rozpoczyna od krytyki heglowskiego podziału na okresy w filozofii dziejów podnosząc widoki przyszłości na miejscu kultu dla teraźniejszości, a w ten sposób przeobrażając na postępową reakcyjną naukę Hegla. Pierw-

---

[1]) Główne dzieła: Prolegomena zur Historyosophie (Berlin 1838); Gott und Palingenese 1842, Ojcze nasz (T. I 1848, tomy następne wydane pośmiertnie przez synów (od 1900 r.); O drogach ducha, 1863.

szy okres dla Cieszkowskiego kończy się z narodzeniem Chrystusa (teza), drugi (antiteza) sięga do naszych czasów, a trzeci (synteza) dopiero się rozpoczyna. Na pierwszym stopniu odbywa się uobyczajenie ludzkości: estetyczne jej wychowanie. Ideą czasu jest idea piękna. Na drugim przechodzi ludzkość do wiedzy (wychowanie rozumowe); rozum stanowi najwyższy probierz: rzeczywistością jest tylko to, co jest myślą. Myśl rozumowa znalazła się i pojęła w historyi (przeszłości) również jak w prawie, w religii, w naturze. Myśl ta musi pojąć siebie i w przyszłości a więc przejść do twórczości: kreślić plan przyszłości i wcielać go w czyn. Najwyższą ideą tego okresu będzie dobro. Będzie to doba uspołecznienia ludzkości.

W dziele obszernem p. t. Ojcze nasz rozwija te same myśli historyozoficzne interpretując pojedyńcze wyrażenia modlitwy, jako symboliczne wyrazy dążeń i dróg ludzkości ku ideałowi wspólności.

6. **Józef Gołuchowski** (1797—1858), rodem z Galicyi, przebył szkołę wojskową w Wiedniu i studyował prawo w Warszawie; następnie słuchał Schellinga w Erlangen; tu zawiązał z nim przyjaźń i przejął się jego ideami z ostatniego okresu. Pierwszą rozprawę filozoficzną napisał po niemiecku, dedykując ją Schellingowi [1]). Mianowany był profesorem filozofii na uniwersytecie wileńskim, lecz wykłady jego po upływie roku zawieszone zostały przez Nowosilcewa. W r. 1830 wygłosił w Warszawie szereg wykładów publicznych, a w 1831 r. rząd narodowy mianował go

[1]) Przekład polski p. t. Filozofia i życie przekład P. Chmielowskiego. Warszawa, 1903.

ministrem oświaty. Główne dzieło jego: Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka (Wilno 1861) napisane było w r. 1858. Myślą jego przewodnią, że „prawo miłości, które nam religia chrześcijańska objawiła, nie tylko na polu praktycznem wszelkie skarby nieba doczesne i wieczne na nas zlewa, ale prócz tego i na stanowisku teoretycznem wszystkie sprzeczności usuwa; wszystkie najzawilsze zagadki rozwiązuje, wszystkie wątpliwości uprząta." Miłość pojęta tu jest w duchu „intellektualnego ujęcia" Schellinga z podniesieniem wszakże czynnika uczuciowego. W wykładach swoich piorunował przeciw materyalistom.

7. **Józef Kremer** (1806—1875) odbył studya w Krakowie, uczęszczał na wykłady Hegla w Berlinie. Wykładał filozofię w Krakowie na uniwersytecie (od r. 1847), a estetykę i historyę sztuki w szkole sztuk pięknych. W Listach z Krakowa (od 1843) daje wytworny wykład estetyki i historyi sztuki, którego kontynuacyę stanowi Podróż do Włoch (6 tomów, Wilno 1859—1864). Wykład systematyczny filozofii (2 tomy, 1849—1852) daje całokształt filozofii przeprowadzonej w duchu heglowskim. Głównym punktem wyróżniającym go od Hegla jest ten, że Rozum bezwzględny tamtego przekształca się u Kremera w Osobowość bezwzględną. „Szczytem mądrości ludzkiej jest dla niego nie abstrakcya, lecz osoba bezwzględna — Bóg."

Jak widać z przeglądu poprzedniego myśl filozoficzna w Polsce w owej dobie, chociaż szła często w ślady za idealizmem niemieckim, skłaniała się jednakże ku chrześcijaństwu i modyfikowała panteizm w duchu osobowości Boga. Jakoż wytwarza się w tym czasie kierunek, który

pod nazwą **filozofii chrześcijańskiej** nakłania się właściwie ku katolicyzmowi i wierze kościelnej. Gromadę tę tworzą: Floryan Bochwic (Obraz myśli mojej, Wilno 1841), Eleonora Ziemięcka (Zarys filozofii katolickiej, 1857); Feliks Kozłowski, zasłużony jako tłumacz Platona i autor studyum o nim (Początki filozofii chrześcijańskiej, 1845); Maksymilian Jakubowski (Filozofia chrześcijańskiego życia w porównaniu z filozofią panteistyczną, 1853); Stanisław Chołoniewski (Odpowiedź na dwa pytania, 1847; jedno z nich dotyczy postępu ludzkości w duchu chrześcijańskim); Ludwik Królikowski. [1])

---

[1]) Nie należy go mieszać z Karolem Królikowskim, o którym mowa w rozdziale VIII.

ROZDZIAŁ V.

Ideologia i spirytualizm we Francyi.

1. Do gromady **ideologów** należał **Cabanis** (1751—1808). Lekarz z powołania, reformator szkół lekarskich w Paryżu i twórca fizyologii naukowej, rozwijał sensualizm Condillaca w kierunku materyalistycznym. Główne dzieło jego zatytułowane jest O stosunku natury fizycznej człowieka do moralnej (1799 [1]). Jest to nauka o człowieku jako istocie fizycznej; bada tu autor wpływ rozmaitych czynników fizyologicznych, klimatycznych i innych na życie umysłowe, które uważane jest za wynik czynności nerwowej. Myśl jest wydzieliną mózgu. Dzieło to utorowało drogę późniejszej psychologii fizyologicznej; z niego też czerpał hasła swoje odnowiony w XIX wieku materyalizm.

Destutt de Tracy (1754—1836) jest twórcą wyrazu ideologia, które użył w tytule dzieła swego: Eléments d'idéologie (1801—1805). Za-

[1]) Les rapports du physique et du moral. Osobne wydanie w 1802 r.

miarem jego było zastosowanie metody przyrodniczej do całego zakresu umysłowości i stworzenie niejako historyi naturalnej umysłu. Za podstawę tu służy fizyologia umysłu; z niej wywodzi się nauka mowy (gramatyka) i połączenia pojęć (logika), a w dalszym ciągu ekonomia, etyka i polityka. We władzy myślenia wyróżnia on następujące składniki: wrażliwość (zmysły), pamięć, sąd, wolę i władzę ruchu. Ruchy dowolne, gdy natrafiają na opór, pouczają nas o istnieniu przedmiotów zewnętrznych. Istota nieobdarzona niemi; nie miałaby pojęcia o świecie zewnętrznym; również nie mielibyśmy go, gdyby materya nie okazywała oporu. Mowę uważa za sztuczny wytwór, akcentując doniosłość znaków dla wytworzenia pojęć. Współczucie i nienawiść wywodzi ze stanów nerwowych; z woli zaś wysnuwa podstawy wolności politycznej i zasadę własności.

Dążnością ideologii było w ogóle wytworzenie filozofii, któraby snuła wywody praktyczne dla wychowania, etyki i polityki z dokładnej znajomości organizmu fizyologicznego i psychicznego oraz z wiedzy o świecie fizycznym. Spotkamy się później z tą dążnością w doktrynach Saint-Simona i Augusta Comte'a, którzy zostają pod wpływem ideologii.

2. Najbliższy wpływ wywarła wszakże ideologia na pomysły **Maine de Biran'a** (1766—1824 [1]). Rozwijając myśli de Tracy'ego o ruchu, jako źródle naszych wyobrażeń o rzeczach, opiera na niej rozróżnienie pomiędzy wrażeniem zmysłowem a ujęciem. Pierwsze jest wynikiem przy-

[1]) Główne dzieło p. t. Nouvelles considérations sur le rapport du physique et du moral, wydane pośmiertnie w r. 1834.

czyn zewnętrznych; drugie wytworem naszej czynności dowolnej. Ujęcie nie jest więc prostą przeróbką wrażenia; wiąże się ono zawsze z ruchem organu zmysłowego. Rozróżnienie to rozciąga się dalej na pamięć i wyobraźnię. W późniejszej rozprawie Maine de Biran zwalcza sensualizm, wyprowadza samowiedzę jaźni i świadomość świata zewnętrznego z poczucia oporu, a z wysiłku mięśniowego — pojęcie przyczyny. Rozróżnia, podobnie jak Kant, treść i formę w poznaniu. W ostatnim okresie życia zwrot chrześcijańsko-mistyczny zbliżył go do filozofów reakcyi.

3. **Reakcya** objawiła się już z upadkiem rewolucyi zarówno na polu religijnem jak i politycznem. Na pierwszem, jako powrót do chrześcijaństwa, najprzód w dziełach **Chateaubriand'a** poetyzującego przeszłość chrześcijańską i średniowieczną [1]); na drugiem jako legitymyzm t. j. uzasadnienie monarchii dziedzicznej i tradycyjnej. **Bonald** (1754—1840) jest przedstawicielem obu. W dziele p. t. Théorie du pouvoir politique et religieux (1796) wygłasza on, na miejscu praw przyrodzonych, obowiązki włożone przez Boga na społeczeństwo. Prawo jest dlań służką moralności, a moralność — służką teologii. **Józef de Maistre** (1753—1821 [2]) jest założycielem ultramontanizmu. Jest on wrogiem rewolucyi, którą uważa za karę boską, a zwolennikiem powolnego rozwoju instytucyj historycznie

[1]) Le génie du christianisme, 1802.

[2]) Główne dzieła: Etude sur la souveraineté, 1794—97 (wydane w 1870); Considérations sur l'histoire de France, 1797; Soirées de St. Petersbourg ou le gouvernement temporel de la Providence (około 1806, wydane w 1821).

wytworzonych. Monarchia jest najlepszą formą, gdyż odźwierciedla władzę boską na ziemi; ale nad monarchami wznosi się władza papieża, przedstawiciela Boga na ziemi, nieomylnego rozjemcy między wojującymi narodami, rządami a ludami.

3. W innym kierunku rozwija się ksiądz **Lamennais** (1782 –1854) łączący pierwotnie katolicyzm ź demokracyą, marzący o tem, aby papieża postawić na czele demokracyi całego świata z powszechnem głosowaniem. Później skazanie dzieła Paroles d'un croyant (1834) napisanego pod wpływem Ksiąg pielgrzymstwa Mickiewicza, z którym osobiste utrzymywał stosunki, rozwiało ostatecznie te marzenia utopijne. Wystąpił ostro przeciw katolicyzmowi coraz bardziej postępując w kierunku demokratycznym. Odtąd nie papież, tylko ludzkość staje się dla niego wyrazicielem prawdy boskiej. Ostro występował przeciwko monarchii lipcowej, która zemściła się skazując go na rok więzienia. W r. 1848 obrany do zgromadzenia narodowego zasiadł na krańcowej lewicy, a umierając nie dopuścił księży i kazał pochować siebie bez obrządków religijnych. Gorący przyjaciel Polski, pisał po r. 1831: „Wszystko, co dochodzi mię z tego kraju doprowadziło by mię do obłędu wściekłości, gdyby nie wspierała mię wiara." „Spoczywaj cicho, o Polsko moja, w tem, co oni nazywają grobem twoim, —powiada w hymnie Polakom poświęconym — ja wiem, że to jest kolebka twoja."

Pomimo pozornych zmian Lamennais pozostał wiernym pierwotnej idei swojej, którą było: wysnucie wniosków politycznych i społecznych z chrześcijaństwa. Łudził się początkowo, że kościół to uczyni; przekonawszy się, że tak być nie może zastąpił katolicyzm chrześcijaństwem, tylko

nie owem chrześcijaństwem sztywnych dogmatów udających rozum, lecz czystą wiarą serca z uczucia płynącą. Lamennais'go uważać można za twórcę socyalizmu chrześcijańskiego, ale szczerego, nie tego, który dziś się podaje często jako sztuczne antidotum na socyalizm polityczny [1]. Dał on także początek kierunkowi, który nazywa się **katolicyzmem liberalnym** Przedstawicielami jego są **Lacordaire** — pierwotnie uczeń Lamennais'go, zrywający z nim po ogłoszeniu Słów wieszczych i **Montalambert.** Pisarz ten utrzymywał blizkie stosunki z Mickiewiczem i nauczywszy się po polsku, przetłumaczył jego Księgi pielgrzymstwa. Liberalizm ich ujawnia się zarówno w kierunku filozoficznym, politycznym i kościelnym.

4. Wśród filozofów, których absorbowały więcej zagadnienia metafizyczne niż praktyczne odrębne miejsce zajmuje znakomity fizyk **Andrzej Maryan Ampère** (1775—1826), profesor w szkole politechnicznej, później w Collège de France. W dziele pod tytułem Philosophie des sciences (I tom 1834, drugi 1843) usiłował on dać „naturalną“ klasyfikacyę umiejętności, na wzór naturalnego systematu roślin stworzonego przez Jussieu'a. Dzieli więc je na królestwa (nauki kosmologiczne [przyrodnicze] i noologiczne [umysłowe]), rzędy i t. d. Dochodzi w ten

---

[1]) Główne dzieła: Essai sur l'indifférence en matiére de religion, 4 tomy 1817—23; Paroles d'un croyant, 1834 (przekład polski p. t. Słowa wieszcze ks. Lamenego, przez H. Jełowickiego, Paryż 1834). Le livre du peuple (po polsku Księgi ludu, przekład H. Kałusowskiego, Bruksella, 1838); Hymn do Polski (1832), przełożył Niemcewicz. Esquisse d'une philosophie, 4 tomy, 1841—46.

sposób do 128 ostatecznych gałęzi swojej klasyfikacyi. Spoczywa ona na rozróżnieniu czterech czynności stanowiących niejako fazy wszelkich nauk i poznania w ogóle. Są to: 1) obserwacya (bezpośrednia), 2) czynność (experyment), 3) porównanie w celu klasyfikacyi i 4) wyjaśnienie przyczynowe. [1])

Ten sam podział czynności umysłowych służy mu za podstawę filozofii umysłu. Opiera w niej Ampère przeświadczenie o rzeczywistości świata (nie zadawalniając się łatwem wyjaśnieniem szkoły szkockiej [2]) na stałych stosunkach istniejących między przedmiotami zewnętrznymi, niezależnych ani od naszej jaźni, ani od przemiany zjawisk (prawa przyrody). Ta stałość stosunków upewnia nas o istnieniu rzeczywistości po za zjawiskami. Są to noumena; ale nie uważa je Ampère za niedostępne poznaniu jak Kant to czynił: stanowią one przeciwnie świat inteligijny, świat dostępny oku uczonego a dający się ująć w formuły matematyczne. Narówni z istnieniem materyi przyjmuje Ampère, jako równoznaczne z nią hypotezy, istnienie Boga i duszy.

5. W miarę tego jak tchnąca nienawiścią ku Wielkiej Rewolucyi reakcya ustępuje miejsca letniemu liberalizmowi, co ujawnia się zwłaszcza po rewolucyi 1830 r., wytwarza się urzędowa filozofia uniwersytetów, stanowiąca we Francyi aprobowany przez rząd pokarm duchowy młodzieży szkolnej, podobnie jak w Niemczech był nim he-

---

[1]) Bliższe wyjaśnienie i szczegóły klasyfikacyi Ampera znajdzie czytelnik w I tomie naszego wydawnictwa Klasyfikacya umiejętności, str. 17—27.

[2]) Ob. Historya filozofii, tom IV naszego wydawnictwa, str. 142.

gelianizm. Kierunek ten nazywa się **spirytualizmem**, znamienną bowiem cechą jego jest obrona substancyalności duszy, jej istnienia niezależnego od ciała.

Za podstawę jej służy filozofia szkocka. Wprowadza ją **Royer Collard** (1763—1843) rozwija **Jouffroy** (1796—1842), zaś **Cousin** (1792—1867) wytwarza z niej swój systemat eklektyczny, łącząc z heglizmem. Poprzednikiem ich jest **Laromiguière** (profesor w Paryżu od 1811—13), czerpiący natchnienia bezpośrednio od Kondyllaka.

Royer Collard na miejscu wrażenia, będącego podstawą sensualizmu, stawia ujęcie. Gdy filozofia wrażenia prowadzi do nihilizmu, rozdrabniając świat na luźne, przemijające zjawiska, filozofia ujęcia służy do wywodu trzech założeń: 1) że jaźń istnieje; 2) że jest trwałą w czasie; 3) że jest przyczyną (źródłem aktów woli). Pojęcia te przenoszą się na świat zewnętrzny; wywodzi się z nich nieprzenikliwość ciał.

Cousin usiłował stworzyć całość z ułamków rozmaitych systematów, wychodząc z założenia, że poglądy filozoficzne powinny składać się z prawd poszczególnych, niezależnie od ich związku z całością, od której je odrywają. Metodę tę nazwał **eklektyzmem** (metodą wyboru). W ten sposób spajał niemiecki idealizm z szkocką filozofią zdrowego rozumu, a później z rozwodnionym kartezyanizmem. Z iście francuską manią reglamentacyi filozofia ta wpajana była przez wszystkie katedry i szkoły średnie szeregowi pokoleń, a nawet zamyślał Cousin wydać katechizm, któryby ją zaszczepił po szkołach elementarnych. Mimo tak niefilozoficznej metody, położył Cousin zasługi, zachęcając do studyów nad historyą filozofii. Najlepszą i dziś dającą się czytać książką

jego są wykłady p. t. Du vrai, du beau et du bien [1]).

Mimo swej układności i roli urzędowej nie uniknął Cousin brutalności pruskiej: podczas podróży naukowej w r. 1824—25, schwytany został przez policyę pruską węszącą wszędzie rewolucyę i spędził pół roku w więzieniu berlińskiem.

6. Obok charakteru reakcyjnego we wcześniejszem pokoleniu a umiarkowanie konserwatywnego w późniejszem, cechą wybitną pisarzy tego okresu, prócz Lamennais'go, którego główna doba działalności należy do późniejszego okresu i przeciwnej gromady — jest **indywidualizm** ich metafizyki. Maine de Biran zamyka się w swojej jaźni jak więzień w swej celi, powiada o nim Cousin; jeśli komunikuje się z kim, to tylko w wizyi mistycznej z Bogiem. Ampère, chociaż uczuciem dążący do zbliżenia się z ludzkością obrał punkt wyjścia indywidualistyczny i rozwój ludzkości wzorował na rozwoju myśli jednostki. Nie lepiej było z Royer Collard'em, a Cousin nie znalazł nic prócz rozumu dla zjednoczenia ludzi, nic prócz sztywnej jednostajności opinii, która miała zastąpić dla klas wykształconych religię tradycyjną i zesztywnieć w podobnież nieruchomy dogmatyzm. Pod względem punktu wyjścia swego filozofia ta była więc córą XVIII wieku, chociaż w rozwoju cofała się daleko wstecz od jego zdobyczy. Zwiastunem nowego wieku był prąd społeczny rozwijający płodne myśli Rousseau'a, ale nadający temu rozwojowi odmienny charakter, inny punkt wyjścia. Zwiastunem i pionierem tej nowej filozofii był Saint-Simon.

---

[1]) Pierwsze wydanie z r. 1818 jest lepszem od następujących, w których coraz bardziej starał się przystosować do wymagań kościoła. Wszystkich wydań było 17. Ustęp O pięknie po polsku w «Książkach dla Wszystkich».

ROZDZIAŁ VI.

Saint-Simon i saintsimoniści.

1. Nowy prąd w filozofii XIX w. zainicyował **Henryk Saint-Simon** (1760—1825) nawiązujący tradycyę polityczną Rousseau'a z nowemi zagadnieniami odsłaniającemi się przed społeczeństwem, które z feodalnego przekształcało się po rewolucyi francuzkiej na przemysłowe.

Życie Saint-Simona było również urozmaicone i burzliwe jak doba, w której żył. Mając lat 13 ujawnia niezależność charakteru, odmawiając przyjęcia pierwszej komunii. Ojciec umieszcza go za to w Saint-Lazare. Łączy się z tem szlachetna ambicya — spełnienia wielkich czynów i głęboka wiara w przeznaczenie swoje: gdy miał lat 17 służący miał polecenie budzić go codziennie temi słowy: „Wstawaj, panie hrabio; masz wielkie rzeczy do spełnienia!" Później widzimy go uczniem d'Alemberta, żołnierzem walczącym w Ameryce; wzięty do niewoli snuje projekta kanału Panamskiego i powstania w Indyach przeciw Anglikom. Bierze czynny udział w zaczynającej się rewolucyi w r. 1790. W 1792 obrany przez gminę, któ-

rej był panem, odrzuca mandat i radzi jej wybrać włościanina zamiast szlachcica; składa Zgromadzeniu dziękczynny adres za zniesienie przywilejów szlachty. Zostaje uwięziony podczas teroryzmu i ocalony przez upadek Robespierre'a. Spekuluje na sprzedaży dóbr narodowych a zrobiwszy majątek prowadzi dom otwarty, aby przez obcowanie z uczonymi uzupełnić swe wykształcenie. W r. 1801 żeni się, aby po roku rozwieść się. W r. 1803 nawpółżartobliwie oświadcza się p. Staël „ponieważ, powiada, jest ona najwybitniejszą kobietą, on zaś najwybitniejszym mężczyzną.“ W tym samym czasie wydaje pierwszą pracę: Lettres d'un habitant de Genève (1802). Zrujnowany życiem zbytkownem, przyjmuje nędzną posadę, pochłaniającą cały czas jego. Spotyka przypadkiem swego dawnego lokaja, obecnie wzbogaconego, który ofiarowuje mu gościnność. Przez cztery lata korzysta z niej Saint-Simon i wydaje Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle (1808).

Tymczasem p. Diard umiera i Saint Simon znajduje się w ostatniej nędzy. Po paru latach udaje mu się otrzymać niewielką pensyę od rodziny. Chwile te krytyczne dały nowy kierunek jego myślom. Obok licznych broszur politycznych i społecznych wydaje od r. 1819 pismo „L'Organisateur,“ w którego pierwszym numerze ukazuje się słynna „Parabola.“ W 1821 ukazuje się Système industriel z epigrafem: „Bóg nakazał: kochajcie się i pomagajcie sobie nawzajem.“ W 1823—24 Le catéchisme industriel, w 1825 — Le Nouveau Christianisme. W parę miesięcy po wyjściu tej pracy, umiera spokojny, pełen wiary w przyszłość swego dzieła.

2. Saint-Simon jest ojcem duchowym dwóch prądów, które wycisnęły najwybitniejsze piętno na fizyonomii duchowej XIX stulecia: pozytywizmu i socyalizmu, a wpływy jego sięgnęły daleko po za granice Francyi.

Jako reformator wiedzy, rzuca on szereg myśli, które rozwinął następnie Comte: o tem, że wiedza przechodzi stopniowo od domysłów (état conjectural), zależnych od teologii i metafizyki, do stanu pozytywnego; że nauka o społeczeństwie nie wyszła jeszcze z pierwszej z tych faz, ale czas już, aby to uczyniła. Uczeni nie zajmują w społeczeństwie odpowiedniego stanowiska: królują w świecie myśli, lecz nie w rzeczywistym.

Nauka o społeczeństwie coraz bardziej pochłania jego uwagę. Nie powinna ona zajmować się samą organizacyą państwa, lecz wszystkiemi znamionami charakteryzującemi społeczeństwo. Złoty wiek nie za nami, lecz przed nami. Już społeczeństwo weszło w fazę przemysłową, a przemysł uczyni to, czego nie dokonali dyplomaci: zjednoczy ludy. Przemysł powinien zawrzeć sojusz z wiedzą. W rozwoju umysłowym świata każda jego faza, każdy systemat filozoficzny wiąże się z systematem politycznym, który na nim spoczywa. Systemat społeczny jest tylko zastosowaniem wyrobionego już systematu filozoficznego. „Nie tworzy się systemu organizacyi społecznej, lecz spostrzega się nowe pasmo idei i interesów, które się sformowało, i okazuje się je — oto cała rzecz. System społeczny jest albo faktem albo niczem.“ System przemysłowy najwięcej zawdzięcza ekonomistom. Legiści (prawnicy) burzyli stary porządek; ekonomiści budują nowy. „Wkrótce ekonomja polityczna zajmie właściwe sobie miejsce. Na początku opierała się

ona na polityce; przyjdzie chwila, że polityka oprze się na ekonomii politycznej czyli raczej stanowić ona będzie całą politykę. Chwila to niedaleka.“

„Ciało przemysłowe składa się z dwóch wielkich rodzin: z rodziny uczonych czyli przemysłowców teoryi, i z rodziny bezpośrednich wytwórców czyli uczonych w dziedzinie zastosowania.“ Najwyraźniej uwydatnia Saint-Simon przeciwstawność klasy feodalnej z przemysłową w swej Paraboli, gdzie robi dwa przypuszczenia: gdyby zginęli wszyscy uczeni, artyści i przemysłowcy „kwiat społeczeństwa francuzkiego i dusza narodu“ byłoby to ruiną kraju; z drugiej strony, gdyby utraciła Francya wszystkich swoich książąt krwi, wyższych urzędników, wojskowych, właścicieli majątków, „zasmuciło by to Francuzów, gdyż mają oni dobre serce; lecz strata w niczem nie dorównałaby poprzedniej.“

Instytucye polityczne zależą więc ostatecznie od rozkładu sił społecznych, od ugrupowania klas. „Wszelka instytucya polityczna czerpie swe siły w tych usługach jakie oddaje większości społeczeństwa, a więc klasie najuboższej.“ System feudalny trzymał się, dopóki był dla wszystkich użyteczny; szlachta pełniła zawód wojskowy, uciążliwy i niebezpieczny. Lecz od czasu wynalezienia prochu i zaprowadzenia wojsk stałych, stała się klasą bezużyteczną i próżniaczą. Prawnicy i metafizycy przyczynili się do zniweczenia dawnego ustroju: pierwsi zburzyli feodalizm za pomocą prawa rzymskiego; drudzy katolicyzm zasadą wolnego badania. Mają oni wszakże za przedmiot formę nie zaś treść.

3. Wszystko, cokolwiek człowiek tworzy, odkrywa, wynajduje, ma na celu użytek, czytamy

w Katechizmie Przemysłowców. Uczeni, w jakiejkolwiek gałęzi pracujący, dążą do wzbogacenia ludzkości, do zadowolenia jej potrzeb; nauka bez zastosowania praktycznego jest czczą fantazyą. Przemysł, dążący do polepszenia bytu materyalnego człowieka, jest ogniskiem, skupiającym wszystkie promienie jego pracy umysłowej. Klasa przemysłowa, obejmująca wszystkich pracowników, powinna zająć pierwsze miejsce w społeczeństwie, bez niej bowiem nie może się ono obejść. Skupia ona w sobie największą liczbę obywateli, największe bogactwo, najwięcej rozumu i wiedzy. Kreśląc rozwój tej klasy wykazuje Saint-Simon w jaki sposób rozdzieliła się klasa przemysłowa we Francyi na dwie części nierówne; jedna skupiła wszystkie środki pieniężne (bankierowie, kapitaliści, hurtownicy, fabrykanci), a mając wpływ na rząd, który ciągle potrzebuje pieniędzy, stała się panującą, zastępując dawną szlachtę, gdy tymczasem robotnicy stanęli w większej jeszcze niż przedtem zależności. W ten sposób wytworzył się nowy feodalizm: miejsce baronów zajęli kapitaliści.

Pomiędzy rządem a kapitalistami stanęła klasa pośrednia — klasa prawników podtrzymująca władzę, ale zostająca na usługach kapitalistów, a pozorem liberalizmu osłaniająca swój egoizm. Prawdziwą i trwałą podstawą społeczeństwa może być tylko system przemysłowy (industrialisme). Gdy przemysłowcy zajmą pierwsze miejsce, a siła zbrojna oraz klasa właścicieli staną w zależności od nich, nastąpi epoka panowania przemysłowości, znosząca przywileje, dziedzictwo, a zaprowadzająca równość, zabezpieczając ludzkości największą wolność, a władzę opierając na sile moralnej. Dla urzeczywistnienia tego porząd-

ku potrzeba wezwać najlepsze umysły, aby prawdy te rozwijać i szerzyć wśród ludności przemysłowej.

Znajdujemy tu teoryą klas i ugrupowania interesów politycznych dokoła społecznych, oraz zastępstwa jednych klas przez drugie w rozwoju społecznym, którą później zapożyczy od Saint-Simona i rozwinie jednostronnie K. Marx.

A nietylko wytknął Saint-Simon rolę klas w rozwoju życia społecznego; sam nakreślił dzieje ich we Francyi, częściowo także w Anglii. W ten sposób pojęte dzieje wznoszą się zdaniem jego do stanowiska naukowego z literackiego, na jakiem dotąd pozostawały. W rozwoju dziejowym rozróżnia St.-Simon okresy organiczne i krytyczne. W pierwszych wszystkie czynności ludzkie są przewidziane, uporządkowane i skoordynowane za pomocą teoryi ogólnych, a cel akcyi społecznej wyraźnie wytknięty. Takich okresów dwa było w przeszłości: wschód starożytny i średniowiecze; trzecim będzie państwo przyszłości. Doby krytyczne są epokami rozdźwięku, braku koordynacyi; społeczeństwo przedstawia wtedy widok jednostek pozbawionych spójni, walczących z sobą. Takiemi dobami były: w starożytności epoka rozwoju filozofii w świecie grecko-rzymskim i obecna, rozpoczynająca się od reformacyi. Nowy chrześcijanizm autora ma zakreślać chwilę wyjścia z przełomu, znamionując początek nowej fazy organicznej, która zjednoczy ostatecznie działalność przemysłową, moralną i intelektualną.

Boskość wiary chrześcijańskiej polega na zasadzie przez nią wygłoszonej: że ludzie powinni postępować z sobą jak bracia. „Podług tej zasady, którą Bóg dał ludziom jako pra-

widło postępowania, powinni oni zorganizować społeczeństwo w jaknajkorzystniejszy sposób dla największej liczby jednostek; powinni we wszystkich swych pracach, we wszystkich czynnościach wytknąć sobie za cel: jak najprędsze, i o ile można, najzupełniejsze polepszenie bytu moralnego i fizycznego klasy najliczniejszej i najuboższej.“

W historycznym rozwoju chrześcijaństwo odbiegło od pierwotnej nauki Chrystusa. Od czasu papieża Leona X kościół stał się raczej narzędziem państwowem niż niezależnym systematem religijnym i duch prawodawcy boskiego zaginął w nim ostatecznie. Miłość wyrugował czczy dogmat. Zamiast popierać i szerzyć wiedzę o przeznaczeniu ludzkości, o ulepszeniu położenia człowieka, kościół przeszkadza wszelkiej naprawie. Dwór rzymski odznacza się ciemnotą, fanatyzmem, rozpustą. Lecz i protestantyzm nie poprawił rzeczy: moralność przezeń szerzona nie odpowiada potrzebie wieku, przyznaje on i uświęca istniejący porządek, a obrządek pozbawił poezyi. Zadaniem naszego czasu jest wznowienie chrześcijaństwa w jego pierwotnej czystości.

St.-Simon tak głęboko wierzył w swe dzieło, że polecając na łożu śmiertelnem rękopis swemu uczniowi, Rodrigues'owi, powiedział mu: „W 48 godzin po powtórnem wydaniu tej książki ogłoszona zostanie ustawa robotnicza. Przyszłość do nas należy.”

4. W kilka miesięcy po śmierci St.-Simona ukazuje się pismo „Producteur“ (Wytwórca), mające na celu rozwijać i szerzyć jego naukę. Grupuje ono uczniów jego: Rodrigues'a, Bazard'a, Enfantin'a i innych. Odnawia się tu myśl St.-Simona o panowaniu uczonych: dwie rzeczy mają

im być powierzone: wychowanie społeczeństwa — łącznie z artystami i eksploatacya natury — łącznie z przemysłowcami. Enfantin rozpoczyna niebawem wykłady nauki z gromadką przyjaciół. Wkrótce liczne kościoły nowej religii powstają na prowincyi. Przeciwnicy starają się ośmieszyć sensymonistów, denuncyują ich tłumom, jako jezuitów, wytaczają procesa — oni znoszą to wszystko, szerząc cierpliwie naukę swoją. Jak niegdyś pitagorejczycy, tworzą związek filozoficzny i przykładem zarówno jak i słowem rozpowszechniają naukę swoją. „Globe“ staje się ich organem po rewolucyi lipcowej. Najwybitniejsze umysły Francyi grupują się pod ich sztandary. Historyk Augustyn Thierry, ekonomista Michał Chevalier, muzyk Felicien David, Jan Reynaud, Hipolit Carnot, Piotr Leroux, oto niektóre z głośnych później imion sensimonistów.

Tymczasem rozdźwięk w poglądach na położenie kobiety, której wyzwolenie Enfantin posunąć chce dalej, niż życzył sobie Bazard, powoduje rozdział.

Nie zaszkodził on wszakże sprawie. W r. 1832 Enfantin z 40 uczniami zakłada w Menilmontant kolonią, mającą na celu moralną rehabilitacyę proletaryatu: wszyscy pracują tu wykonywając rozmaite czynności mechaniczne i obsługując się wzajemnie, a w ten sposób dają przykład życia braterskiego i pracy zrzeszonej.

Pociągnięci do odpowiedzialności sądowej pod niedorzecznym oskarżeniem zachowują się dumnie. „Przyszedłem tu nauczać, nie zaś bronić się”, powiedział Enfantin sędziemu. Zostaje za to razem z kilku kolegami skazany na rok więzienia.

Każdy z dwóch przywódców szkoły w sposób odmienny rozwijał zasady nauki mistrza.

5. **Bazard** (1791—1832) kładł nacisk na stronę ekonomiczną i społeczną. Dzieło jego, zatytułowane Doctrine Saint-Simonienne (1854), zawiera rozszerzoną treść wykładów ogłoszonych w „Organisateur". Oto są jej główne myśli: W gruncie każdego ustroju społecznego znajdujemy dwie siły: indywidualizm i jedność. Pierwsza sprowadza antagonizm i walkę, druga, drogą stowarzyszenia, usuwa sprzeczność i prowadzi do zgody. Najwyższym stopniem jedności jest stowarzyszenie powszechne, ku któremu zmierza ludzkość. Siła indywidualizmu, powodująca każdego do szukania własnej korzyści, ściera się z podobną pobudką innych i wytwarza rozprzężenie społeczeństwa. Przeciwdziała jej siła jednocząca związku ujawniająca się najprzód w rodzinie, potem w gminie, będącej połączeniem rodzin. Połączenie gmin tworzy naród; narody łącząc się politycznie i religijnie (t. j. przyjmując „nowy chrześcijanizm" St.-Simona) utworzą Stowarzyszenie powszechne (Association Universelle).

Okresy organiczne dziejów są okresami przewagi siły stowarzyszenia; krytyczne—przewagi indywidualizmu. Na początku antagonizm objawia się w formie najbrutalniejszej: walka o środki życia (o byt) kończy się śmiercią jednego z współzawodników. Lecz niebawem spostrzegają, że korzystniej jest zostawić przy życiu pokonanego przeciwnika i zaprządz go do pracy. W ten sposób rozpoczyna się wyzysk człowieka przez człowieka. Postęp zmienia jego formy i łagodzi: z niewolnika czyni poddanym, z poddanego najemnikiem. Ale wolność, zabezpieczająca równość praw, pozostawia człowieka niewolnikiem nędzy. Środki na to wytyka Bazard wychodząc z hasła St.-Simona: każdemu podług jego zdolności, a każ-

dej zdolności podług jej zasług. Przeprowadzenie tej zasady wymaga zniesienia dziedziczenia bogactw, jak zniesiono już dziedzictwo tytułów i przywilejów. Istotnie czyż bogactwo nie zawiera w sobie warunków oświaty; znaczenia, nawet prawa na życie, niepodległości i obywatelskiej działalności człowieka? Jest więc przywilejem rodzącym lenistwo, niedbalstwo, gonitwę za przyjemnościami.

Ażeby przemysł rozwinął się najskuteczniej potrzeba więc: 1. podzielić narzędzia pracy odpowiednio do potrzeb każdej miejscowości i każdej gałęzi przemysłu; 2. odpowiednio do zdolności pracujących; 3. zorganizować produkcję tak, aby w żadnej gałęzi nie było ani braku, ani nadmiaru. Uczynić to można przy pomocy banków właściwych. Jeden bank centralny będzie reprezentował rząd w sferze materyalnej. „W banku tym będą złożone wszystkie bogactwa, podstawa całej produkcyi, wszystkie narzędzia pracy, wszystko, co stanowi dziś ogół własności osobistej". Z niego będą się zaopatrywały banki miejscowe i specjalne opiekujące się poszczególnemi gałęziami przemysłu.

Przewrót ten odbyć się ma drogą wychowania społeczeństwa, które wytworzy spólność uczuć i przekonań. Wyrazem tej spólności będzie religia: synteza pomysłów myśli zbiorowej, prawidło wszystkich jej czynów.

6. **Enfantin** (1796 — 1864) zamknął poglądy swoje w dwóch dziełach: Science de l'homme; physiologie religieuse (1858) i La Vie éternelle, passée, présente et future (1861). Główną przyczyną upadku wszystkich dotychczasowych religij jest potępienie przez nie dążenia do uciech materyalnych, tak naturalnego

i nieodłącznego od istoty ludzkiej. Potępiając je religie stwarzają dualizm i sprzeczność między światem fizycznym a duchowym. A wszakże ciało narówni z duszą jest dziełem Boga, zaś zgodność ich — najwyższem przeznaczeniem człowieka. Chrześcijaństwo, przez ascetyzm, który zaleca, pobudza do walki dwie te równe siły a przez to nie może zadowolnić człowieka. Wnosi ono sprzeczność we wszystkie stosunki życiowe, powoduje rozdział między państwem a kościołem. Bóg jest wszystkiem, co jest [1]); każda istota żyje jego życiem, zmysłowe więc potrzeby ludzkie są potrzebami boskiemi. Mojżesz, Orfeusz, Numa Pompiliusz zorganizowali pracę materyalną; Chrystus pracę moralną; Saint Simon — pracę religijną, a w ten sposób zjednoczył dzieła swoich poprzedników. Mojżesz był twórcą obrzędu, Chrystus — twórcą prawidła, St. Simon twórcą religii. Zamiast przepisu umartwienia ciała występuje nowy: uświęcaj się przez pracę i używanie uciech. Zamiast papieża i cesarza staje ojciec [2]) łączący w sobie władzę i obowiązki obu.

Wpływ idei Enfantin'a co do wyzwolenia kobiety odbił się na dwóch znakomitych dziełach współczesnych: Marion Delorme Wiktora Hugo i Indianie Jerzego Sand.

---

[1]) Oto jest ustęp ze śpiewów obrzędowych sensymonistów przypominający rytuał deistyczny Tolanda (ob. Hist. filoz. str. 133):

Dieu est tout ce qui est:
Tout est en lui, tout est par lui,
Nul de nous n'est hors de lui,
Mais aucun de nous n'est lui.

[2]) Taki tytuł nadawano obranemu naczelnikowi towarzystwa. «Ojcem» był Enfantin.

ROZDZIAŁ VII.

August Comte i pozytywizm.

1. Jednym z licznych uczniów Saint Simona, a jedynym, który rozwinął szkicowo rzuconą przez niego myśl w systemat filozoficzny, był **August Comte** (1798—1857).

Comte należał do rodziny katolickiej i legitymistycznej. W r. 1814 wstąpił do politechniki, lecz niebawem został z niej wydalony za energiczny list, napisany w imieniu wszystkich kolegów do jednego z profesorów, którego brutalne postępowanie oburzało młodzież. Wysłany do rodziców przez policję, niedługo zabawił na prowincyi. Niebawem znalazł się w Paryżu, a zarabiając lekcjami na utrzymanie własne sam kształci się i szuka zbliżenia z wielkimi ludźmi swojego czasu. Niebawem znalazł się pod wpływem Saint Simona, w którego piśmie *Le producteur*, ogłasza pierwsze szkice, obejmujące plan przyszłych prac jego.

W r. 1826 ogłasza w mieszkaniu swym wykłady mające objąć cały kurs filozofii pozytywnej. Szereg znakomitości przychodziło słuchać, lecz po

czwartym wykładzie cierpienie umysłowe zmusza go do zaniechania planu. Dopiero w r. 1829 mógł Comte zakończyć wykłady te, które powtórzył następnie dla szerszej publiczności.

Gdy rewolucja 1830 zawiodła nadzieje francuzów, Comte dał nowy dowód niezależności charakteru, odmawiając służby w gwardyi narodowej z powodu swych republikańskich przekonań. Skazano go na kilka miesięcy więzienia. Po uwolnieniu zakłada Comte stowarzyszenie dla szerzenia oświaty, rodzaj uniwersytetu ludowego pod nazwą Association Politechnique, w której wykładał astronomię aż do roku 1848.

Rozpoczęte w r. 1830 wydanie Kursu filozofii pozytywnej, kończy się w r. 1842. Od tej chwili poświęca się innemu trybowi życia, aby się przysposobić do pracy twórczej, która ma uzupełnić dotychczasową, wyłącznie naukową. Głównym dziełem tej nowej fazy jest Systemat polityki pozytywnej (1851—1854), a jedną z pobudek twórczych w tym kierunku—miłość do Klotyldy de Vaux, miłość marzycielska, gdyż osoba, która ją wywołała wkrótce umarła. Z innych dzieł Comte'a wymienimy Katechizm pozytywistyczny, który ukazał się w r. 1846.

Gdy wybuchła rewolucya 1848, obudziły się nadzieje Comte'a na urzeczywistnienie ideałów pozytywizmu, którego zadania objął w Rozprawie o całokształcie pozytywizmu.

Niebawem działalność jego przybiera charakter chorobliwy; uważa siebie za arcykapłana religii ludzkości (r. 1850), a pozbawiony dotychczasowych zarobków, jako egzaminator i repetytor w Politechnice, zwraca się z Odezwą do Zachodu, żądając od zwolenników nowej religii zapomogi pieniężnej, którą niebawem uzyska. Ostatnie dzieło

jego, p. t. *Synteza podmiotowa*, ukazało się w r. 1856, a w następnym roku umarł w chwili, gdy oddawał cześć Klotyldzie de Vaux w mieszkaniu swem, które jest obecnie własnością Towarzystwa pozytywistycznego założonego jeszcze przez Comte'a.

2. Za punkt wyjścia dla Comte'a służy chęć wyprowadzenia ludzkości ze stanu anarchii, w jakim się obecnie znajduje. Filozofia pozytywna, która ma urzeczywistnić to dzieło, ma być zakończeniem cyklu rozwojowego myśli ludzkiej, jak to wywodzi Comte w swoim **prawie trzech stanów**. Myśl ludzka przechodzi według niego trzy fazy odmienne: *teologiczną*, *metafizyczną* i *pozytywną*. W pierwszej z nich człowiek tłumaczy zjawiska przyrody wolą istot podobnych do siebie, które stara się przebłagać ofiarami. W drugiej przypisuje je istnościom metafizycznym stale działającym. Wreszcie dostrzega, że są to tylko przez niego stworzone pojęcia, które nic nie tłumaczą i że przyczyną zjawisk są inne zjawiska. Innemi słowy: człowiek z początku stwarza Olimp bogów rządzących światem i czci swoje *fikcye*; później nadaje byt swoim *abstrakcyom*, w końcu zaś zadawalnia się znajomością stosunków między zjawiskami, czyli *praw przyrody*.

3. Nietylko umysłowość ludzka, jako całość ulega temu prawu. Ulegają mu także poszczególne jej odłamy czyli gałęzie nauk. Jedne z nich wcześniej dochodzą do fazy pozytywnej; inne opóźniają się i są dotąd w fazie metafizycznej. Różnica ta ujawnia się w **hierarchii i klasyfikacyi nauk**, która jest drugą osobliwością systematu pozytywistycznego.

Wszystkie umiejętności dzieli Comte na *abstrakcyjne* i *konkretne*. Pierwsze szukają

ogólnych praw zjawisk; drugie studyują konkretne przedmioty, które tłumaczą się połączeniem tych praw. Tak biologia czyli nauka o życiu jest umiejętnością abstrakcyjną, której odpowiadają konkretne: botanika i zoologia. W zakres filozofii pozytywnej wchodzą tylko nauki abstrakcyjne, których sumą jest ta filozofia.

Porządek w jakim wchodzą do filozofii stanowi ich klasyfikacyę. Spoczywa on na stopniu prostoty, ogólności i wzajemnej zależności. Każda następująca gałąź wiedzy w klasyfikacyi Comte'a jest zależna od wszystkich poprzedzających, bardziej od nich skomplikowana i mniej ogólna. Tak zjawiska astronomiczne spoczywają na znajomości matematyki i mechaniki, które to dwie gałęzie nie wymagają żadnych poprzednich nauk. Fizyka wciąga w swój zakres zarówno matematykę z mechaniką, jak i astronomię i t. d.

Porządek więc, w którym następują po sobie nauki w klasyfikacyi Comte'a odpowiada zarazem i temu, w jakim się historycznie rozwijały i temu, w jaki należy je studyować. Cały systemat obejmuje sześć następujących nauk:

1. Matematyka { Nauka o wielkościach, Mechanika }
2. Astronomia
3. Fizyka
4. Chemia
5. Biologia
6. Socyologia.

Całokształt ich stanowi filozofię pozytywną, innej bowiem treści nie przyznaje Comte filozofii po nad sumę treści poszczególnych nauk. Wykład najogólniejszych zasad tych nauk stanowi sześciotomowy Kurs filozofii pozytywnej. Każda z nauk ma swój odrębny przedmiot i swoję metodę, tak iż nie

może się pomieszać z innemi, a każda pełni odrębną funkcyę w emancypacyi umysłu ludzkiego. Astronomia niweczy pojęcie o woli wyższej. Fizyka, chociaż jeszcze nie doszła fazy pozytywnej [1]), daje wszakże człowiekowi panowanie nad zjawiskami, ograniczając w ten sposób domniemane rządy woli wyższej. Chemia znosi pojęcia stworzenia i unicestwienia wprowadzając zasadę trwałości materyi. Biologia wyklucza zarówno fikcye teologiczne (czynniki nadprzyrodzone) jak i byty metafizyczne (duszę, siłę życiową). Jest to nauka, która obala podstawy wszelkich systematów teologicznych.

4. Wszystkie te umiejętności stanowią niejako podmurowanie dla **socyologii**, t. j. nauki o społeczeństwie, najbardziej jeszcze oddalonej od fazy pozytywnej. Socyologia składa się z dwóch części: statyki społecznej, czyli nauki o porządku i dynamiki społecznej, czyli nauki o postępie. Ma ona urzeczywistnić ową wymarzoną przez Saint Simona, ścisłą naukę o społeczeństwie, stać się jego fizyką.

Ideą zasadniczą socyologii jest „zgodność powszechna", jako podstawa, na której spoczywa społeczeństwo, które jest systematem organicznym; a więc współudział i wzajemna zależność wszystkich zjawisk społecznych. Wiedza, sztuka, religia, polityka i przemysł są w najściślejszej zależności wzajemnej. W społeczeństwie ścierają się ustawicznie altruizm, czyli miłość bliźniego z egoizmem, a popęd do pracy z lenistwem. Siła społeczeństwa zależy od przewagi szlachet-

---

[1]) Nie należy zapominać, że za czasów Comte'a fizyka jeszcze przepełniona była istnościami metafizycznemi, jak cieplik, elektryczność, magnetyzm i t. d.

niejszych popędów; są one czynnikami postępu, przeciwne im—objawami ducha konserwatywnego. Rodzina jest szkołą altruizmu, przygotowywa ona jednostkę do życia społecznego.

Jak godność biologiczna zwierzęcia spoczywa na doskonałości układu nerwowego, tak godność społeczeństwa opiera się na jego ideach. Cały mechanizm społeczny spoczywa ostatecznie na opiniach. Statyka społeczna jest tem doskonalsza, równowaga tem trwalsza im lepiej skoordynowane są idee podstawowe społeczeństwa. Najlepiej to się osiąga przez podział władzy na świecką i duchową, t. j. przemysłowców i uczonych. Do pierwszej należy kierownictwo społeczeństwem, do drugiej wychowanie.

Głównym czynnikiem postępu stanowiącego przedmiot dynamiki społecznej jest postęp umysłowy. Historya myśli ludzkiej nadaje kierunek historyi społeczeństwa. Każdy wzlot umysłowości, jako szeregu zasadniczego, daje pobudkę do postępu w sztuce, polityce i przemyśle, które stanowią szeregi pochodne. Stąd prawidło: przekształcić najprzód opinię, następnie obyczaje, a w końcu instytucye.

5. Comte, stosuje te zasady na równi z prawem trzech stanów w swoim przeglądzie filozoficznym dziejów ludzkości (**historyozofia**).

Ludzkość przebywa najprzód fazę teologiczną, która dzieli się na trzy doby: fetyszyzm, politeizm, monoteizm, a ciągnie się od najdawniejszych czasów do XIV w.

Od w. XIV zaczyna się okres krytyczny, w którym rozróżnia Comte cztery szeregi zjawisk: przemysłowy, estetyczny, naukowy i filozoficzny. Ostatnie dwa dążą do zlania się z sobą, a ulegają

wpływom pierwszych czyli że oddziaływa tu „filiacya wstępująca” t. j. porządek przeciwny temu, jaki panował w pierwszej fazie. Porządek ten zamieni się na właściwy, czyli zstępujący, gdy nastąpi faza pozytywna. Filozofia pozytywna stwarza nowy okres organiczny. Łącząc się z wiedzą przekształci ona sztukę, a następnie przemysł. Zasady etyczne zostaną wprowadzone do stosunków między robotnikami a kapitalistami. Jałowa zasada współzawodnictwa zostanie usunięta. Kapitaliści będą się uważali za depozytaryuszów kapitału publicznego. Każdy zajmie miejsce z godnością w nowem społeczeństwie: robotnik nie będzie uważany za najemnika, lecz za urzędnika społecznego. Organizacyą polityczną przyszłości stanie się Rzecz-pospolita Zachodnia, obejmująca w jednym związku wszystkie ucywilizowane ludy Europy.

Taki jest obraz przyszłości, nakreślony przez Comte'a, jako wynik dotychczasowego rozwoju ludzkości, a owoc rozpowszechnienia pozytywizmu.

6. Do zagadnień tych wróci w Polityce pozytwnej — wytworze „fazy podmiotowej jego twórczości. Szczytowym punktem tej fazy wszakże jest **Religia Ludzkości**. Miłość jest jej zasadą, porządek podstawą, postęp celem. Różni się ona od innych religii dotychczasowych tem, że niema Boga, zastępuje go pojęcie Ludzkości. Ludzkość jest Wielką Istotą. Składają ją wszyscy żyjący, umarli i przyszli jej członkowie. Ziemia, będąca podstawą materyalną bytu ludzkości, jest Wielkim Fetyszem; przestrzeń, w której się obraca—Wielkim Ośrodkiem. Nie uznaje religia innej nieśmiertelności, jak tylko podmiotową, t. j. życie w pamięci Ludzkości i w dziełach pozostawionych. Przypada ona w udziale tylko tym

członkom Ludzkości, którzy położyli zasługi dla ogółu, a więc przedewszystkiem proletaryuszom, którzy „żyją dla innych”.

Jedność ludzkości, usprawiedliwiająca rozważanie jej jako Wielkiej Istoty, ujawnia się w zasadzie, że umarli rządzą żywymi. Myśl, która łączy w sobie pierwotną zasadę religii, o ile za taką uważać można kult przodków, z ideą współczesną — jedności dziejów. Wpływy przeszłości nagromadzają się ustawicznie, a każda myśl i czynność nasza jest niesłychanie powikłanym wynikiem oddziaływania niezliczonych pokoleń przodków. Kult Ludzkości polega na czci oddawanej wielkim ludziom. Dzieli się on na publiczny i prywatny; w kulcie prywatnym wybitne miejsce zajmuje kobieta w trojakiej roli: jako matka, towarzyszka i żywicielka. Kalendarz pozytywistyczny naszkicowany przez Comte'a, zastępuje imiona legendarnych świętych katolicyzmu, imionami ludzi naprawdę zasłużonych ludzkości. Wyprowadza od nich Comte nazwy miesięcy, dni i tygodni. Za punkt wyjścia tymczasowy służy mu rok 1789, jako początek rewolucyi francuzkiej; początkiem ostatecznym rachunku lat nowej ery ma być rok zupełnego tryumfu pozytywizmu [1]).

Comte z wielką skrupulatnością określił szczegóły kultu prywatnego i publicznego: porę dnia i ilość godzin poświęconych rozpamiętywaniom, zastępującym modlitwę; wyznaczył nie mniej od dziewięciu sakramentów nowej religii, wśród któ-

---

[1]) Daty kalendarza tego można widzieć do dziś dnia na okładkach Revue Occidentale, dwumiesięcznika wydawanego przez «Towarzystwo Pozytywistyczne» reprezentujące czynny kościół tej nowej religii.

rych znajdujemy: transformation, t. j. śmierć (ósmy) i incorporation — czyli sąd pośmiertny i wcielenie do Wielkiej Istoty, jeśli wyrok wypadnie pomyślnie. Urny z popiołami umarłych przechowywane być mają w gajach cyprysowych.

Etyka Comte'a spoczywa na założenia, że instynkta sympatyczne wrodzone są człowiekowi. Stąd wypływa główna jej zasada: żyć dla innych (vivre pour autrui). Wychowanie i karność moralna zmierzają ku utrwaleniu tej zasady ku rozwinięciu uczuć altruistycznych, a maksymą praktyczną jest: żyć jawnie (vivre au grand jour).

Dalszym następstwem tej zasady jest stopniowe zastąpie praw przez obowiązki. I tu widzimy jaskrawą przeciwstawność z indywidualizmem XVIII w., który dążył do uwydatnienia i zabezpieczenia praw jednostki; etyka pozytywistyczna wymaga przeciwnie zrzeczenia się praw własnych przez miłość dla innych, w imię obowiązku względem ogółu.

Rozwinięciem tej zasady jest poświęcenie się silnych dla słabych i cześć słabych dla silnych, prawidło regulujące stosunek mężczyzn do kobiet i dzieci.

ROZDZIAŁ VIII.

Socyalizm francuski i polski na podstawach idealistycznych.

1. Poświęcając doktrynom socyalistycznym więcej miejsca niż pospolicie udziela się im w krótkim wykładzie historyi filozofii, wypada może uzasadnić to odstąpienie od zwyczaju przyjętego. Wszelkie spekulacye dotyczące przyszłości rodu ludzkiego oraz plany idealnego społeczeństwa stanowią naturalne uzupełnienie filozofii dziejów, która jest oceną przeszłości ze stanowiska pewnych norm lub ideałów, a przynajmniej ujęciem uogólnionem pasma dotychczasowego stawania się historycznego, wymagającem dalszego przedłużenia w przyszłość.

Jeśli więc filozofii dziejów poświęcamy uwagę w ogólnym przeglądzie systematów filozoficznych, to w równej mierze uzasadnionem jest poświęcenie bliższej uwagi historyi poglądów, stanowiących naturalne uzupełnienie filozofii dziejów. Tę dodatkową część filozofii dziejów, zwracającą się przeważnie ku przyszłości, nazywamy *utopiką*. Do niej to zaliczamy wszystkie plany przy-

szłego społeczeństwa, o ile tylko opierają się na jakiejś szerszej filozoficznej podstawie, a przynajmniej wiążą się z pewną filozofią dziejów.

Spekulacye te nabierają szczególnego znaczenia w XIX wieku, w którym, jak to już zaznaczyliśmy, przeciwstawność socyalizmu z indywidualizmem stanowi środek ciężkości wszystkich niemal zagadnień praktycznych.

2. Nadmieniliśmy już, że Saint Simon wraz ze swoją szkołą wywarł przeważny wpływ na rozwój idei socyalistycznych w XIX wieku. Niezależnie wszakże od niego, a poczęści pod rozmaitymi wpływami rozwijały się we Francyi rozmaite kierunki, obejmujące bądź to poszczególne momenta ideału przyszłości, bądź też oświetlające różnostronnie jego charakter, tak iż w historyi socyalizmu francuskiego znajdujemy wszystkie niemal momenta, które powinny wejść w skład integralnego ideału przyszłości. Mamy więc tu: psychologizm Fourièr'a, humanitaryzm Piotra Leroux, komunizm utopijny Cabeta, kooperatyzm na tle odnowionego chrześciaństwa Bucheza, socyalizm kooperacyjny z poparciem państwa Ludwika Blanca, socyalizm ekonomiczny Sismondiego i kolektywizm Pecquer'a, wreszcie mutualizm Proudhona.

Wszystkie te kierunki nawiązują się w większym lub mniejszym stopniu do ruchu demokratycznego wielkiej rewolucyi francuskiej, ograniczając jednak i modyfikując jej indywidualistyczne pojmowanie wolności, odrzucając w przeważnej większości jej ateizm, a niekiedy zwracając się wyraźnie nietylko ku teizmowi, ale i ku chrześcijaństwu; poddając analizie krytycznej i modyfikując głęboko pojęcie własności, ogłoszonej przez deklaracyę praw za podstawowe prawo obywatela

3. Najmniej zależnym od Saint Simona był **Fourier** (1772—1837). Syn sukiennika, mając lat pięć ukarany był przez rodziców za to, że powiedział prawdę, a w dalszym ciągu poświęcając się zawodowi handlowemu miał sposobność poznać wszystkie jego ujemne strony i znienawidzieć go. Cechą jego charakteru jest bujna imaginacya połączona z systematycznością i kultem liczb. Pędził życie samotnika, a w zawodzie komiwojażera znalazł przynajmniej urzeczywistnienie swojej namiętności do podróżowania. Omal nie został ścięty w 1793 roku w Lionie, gdzie trzymał z konserwatystami; zmuszony do służby w kawaleryi w roku 1794, opuszcza ją bez żalu po dwóch latach. W 1799 roku, będąc w Marsylii, otrzymał od swego patrona zlecenie wyrzucenia do morza ładunku ryżu, który właściciel przetrzymał był w ukryciu podczas głodu, aby nie obniżać ceny. Takie pobudki życiowe popychały myśl jego w kierunku zreformowania społeczeństwa.

Główne dzieła jego są: Théorie des quatre mouvements 1808; Traité de l'association domestique agricole 1822; Traité de l'unité universelle 1838. Ostatnie zawiera systematyczne streszczenie doktryny.

Po długich oczekiwaniach Fourier znalazł nareszcie gorącego zwolennika swoich planów; później przybyli jeszcze dwaj z obozu Saint-Simonistów, z którymi wspólnie zaczął wydawać pismo pod tytułem: Phalanstère (od r. 1832). Wreszcie jeden z posłów ofiarował 500 hektarów ziemi na założenie falansteru, lecz brak kredytu na budowlę nie pozwolił na urzeczywistnienie planu. Fourier umarł zniechęcony w kółku nielicznych zwolenników.

4. Zasadniczą myślą teoretyczną Fourier'a jest przeniesienie do świata moralnego newtonowskiej idei ciążenia. Przyciągania w świecie żyjącym (attractions) powodują cztery rodzaje ruchów: materyalny, organiczny, instynktowy i społeczny. Ostatni charakteryzuje społeczeństwo ludzkie, a wszystkie dążą ku utworzeniu harmonii. „Przyciąganie popędowe" (attraction passionnée) jest tem w świecie moralnym, czem ciążenie w naturze fizycznej; kieruje ono działalność naszą ku pewnemu celowi.

Fourier wchodzi w bardzo subtelną analizę psychologiczną popędów ludzkich w społeczeństwie. Popędy tę tłumią się wzajemnie przy nieumiejętnem ugrupowaniu się jednostek; społeczeństwo zaś powinno rozwijać je i użytkować, tworząc „szeregi popędowe" t. j. dobierając zajęcia odpowiednie do skłonności jednostek.

Ludzkość przechodzi według Fourier'a szereg okresów, z których przebyła już cztery: 1. pierwotny (Eden), 2. dzikości, 3. patryarchat (drobny przemysł), 4. barbarzyństwo (średni przemysł); 5. cywilizacya (wielki przemysł) jest fazą teraźniejszą. Najbliższemi fazami przyszłości będą okresy: 6. garantyzmu czyli nawpół stowarzyszony, 7. socyantyzmu (stowarzyszenie proste), 8. harmonizmu (stowarzyszenie złożone, czyniące produkcyę towarzyską i atrakcyjną).

5. Okres obecny postawił obłudę i podstęp na miejscu jawnego gwałtu, cechującego okres barbarzyństwa. Wytwarza on sprzeczność interesu indywidualnego ze zbiorowym: lekarz pragnie chorób, adwokat procesów, kupiec głodów i t. d.

W okresie garantyzmu szkicuje Fourier instytucye dziś już przeważnie urzeczywistnione, jak kasy emerytalne, sądy rozjemcze, rozwody i t. d.

Od niego przez fazę socyantyzmu przejść ma ludzkość do okresu harmonizmu. Formą stowarzyszenia cechującą go jest falanga t. j. stowarzyszenie przemysłowo-rolnicze, oparte na szeregach popędowych. Falanga jest zrzeszeniem znacznej liczby rodzin (około 300), rozporządzających obszarem mili kwadratowej. Nie jest to stowarzyszenie wyłącznie robotnicze, lecz przynajmniej $^7/_8$ powinno być pracowników, resztę stanowić mogą kapitaliści, uczeni, artyści. Falanga jest stowarzyszeniem akcyjnym. Każda falanga zawiera wielki pałac: falanster, urządzony jak najwygodniej, a zawierający mieszkania, sale rozrywek, szkoły, teatra, biblioteki i t. d., połączony galeryami z pracowniami, warsztatami i t. p.

Praca powinna być pociągająca. W tym celu 1. powinna być wynagradzana drogą dywidendy, t. j. dochód przeznaczony ku podziałowi ma być rozdzielony między kapitałem ($^4/_{12}$), pracą ($^5/_{12}$) i talentem ($^3/_{12}$); 2. zmieniać się co do rodzaju osiem razy dziennie; 3. odbywać się w kółku dobranych przyjaciół; 4. podział pracy musi być posunięty tak daleko, iżby każdy znalazł odpowiednią dla swoich upodobań; 5. pracownicy powinni mieć rękojmię (garantie) pewnego dobrobytu niezależnie od dochodu; 6) wszyscy powinni mieć prawo do pracy.

Ceny mieszkań, stołu i t. d. w falansterze będą rozmaite. Nie są tu zniesione różnice majątkowe, ani pieniądze; lecz nikt nikomu nie płaci prywatnie; wszystkie rachunki załatwia falanster. Pojedyńcze falanstery prowadzą z sobą również rachunki. Fourier nie chce znosić rywalizacyi poszczególnych falansterów, widząc w nich, przeciwnie, pobudkę do rozwoju przez obudzenie entuzyazmu poszczególnych grup. Obszernie omawia on

kwestyę wychowania, które od najmłodszych lat znamionuje wspólność; kładzie nacisk na zależność postępu od wolności kobiety i zaleca jawność obyczajów („moeurs phanérogames") oraz środki zapobiegawcze przeciw przeludnieniu.

6. Naukę Fourier'a rozwijał **Wiktor Considérant** (1808—1893), który przedsiębrał próbę urzeczywistnienia falansteru w Ameryce. Główne jego dzieła: Principes du socialisme (1847) Le socialisme devant le vieux monde (1849) — pamflet pełen werwy krytycznej. Przeciwstawia on demokratyzm rewolucyonizmowi, który jest negacyjny. Porządek obecny jest owocem rewolucyi: kasta przemysłowa stanęła na miejscu arystokracyi feodalnej; wolności niema, gdyż proletaryusz zmuszony jest szukać pana. Chrystus jest znów między nami: jest nim socyalizm; zbrodnią jest burzyć klasy przeciw sobie, jak czynią rewolucyoniści, lecz absurdem zapoznawać je.

Fourieryzm wywarł wpływ na wielu wybitnych pisarzy; ujawnia go Eugeniusz Sue (Żyd wieczny tułacz). Z pisarzy polskich pod silnym wpływem Considérant'a zostaje August Cieszkowski (Ojcze nasz) oraz Adam Mickiewicz; z działaczy zaś politycznych: **Jan Czyński** (1808—1887); główne dzieła:—Avenir des ouvriers (1839) Colonisation d'Alger (1839), Organisation du travail; po polsku:—Plan urządzenia gminy. Zasadniczą myślą jego dążeń jest „niepodległość Polski, oparta na wyswobodzeniu i uszczęśliwieniu klas pracujących, które nie zależy od formy rządu, lecz od dobrego urządzenia społeczeńskiego". **Stanisław Bratkowski** (Kilka myśli dla Polski, 1840; Gmina i szkoła wiejska w Polsce, 1860). **Kalikst Wolski** zawarł w piśmie Do Ameryki

i w Ameryce (1876) wrażenia z udziału swego w zakładaniu falansteru.

W Ameryce czynni byli jako założyciele licznych falansterów Brisbane i Greely; w najnowszych czasach we Francyi—**Godin** († 1888), twórca słynnego „Falimistère de Guise” do dziś istniejącego i prosperującego, pomyślanego na wzór falansteru Fourier'a.

7. **Piotr Leroux** (1797—1871) ur. się w Paryżu. Po ukończeniu szkoły w Rennes otrzymał stypendyum do politechniki, z którego nie skorzystał, chcąc być pomocnym rodzinie. Pracuje jako zecer i wynalazca. W roku 1824 zakłada pismo Globe, organ liberalny. Od roku 1830 zostaje saint-simonistą i oddaje pismo na usługi tej szkoły. W 1832 oddziela się razem z Bazardem i zakłada z Janem Reynaud Revue encyclopédique; wydają wspólnie Nową encyklopedyę (1836 — 43). Główne dzieła: De l'égalité (1838), Réfutation de l'eclectisme (1839), De l'humanité (1840). Wybrany do izby w 1848, wygnany został po przewrocie grudniowym; wrócił do Francyi w 1859 zniechęcony i chory.

Leroux zwalcza eklektyzm wykazując jedność filozofii i religii; obie dążą do jednego celu: doskonalenia człowieka i postępu. Filozofia zastępuje religią dla człowieka na wyższym szczeblu rozwoju i odsłania to, co było okryte symbolem w religii. Religia tak pojęta jest warunkiem niezbędnym dobrobytu społecznego. Lecz żądaniom tym nie odpowiada chrześcijaństwo, które spotyka się z zarzutem potrójnym: 1. zaniedbuje doskonalenie się, do którego dążność stanowi podstawę życia indywidualnego; 2. każe służyć bli-

źniemu dla miłości Boga nie zaś bliźniego; 3. uważa świat za dolinę łez.

Ludzkość dla niego jest podstawą osobowości: „Owa jaźń, którą nazywacie istotą własną, którą uznajecie za tę istotę, która trwa dla was po śmierci, to ludzkość." Zmysłowość, uczucie i poznanie stanowią nierozdzielną całość w człowieku (takie jest znaczenie „trójcy" w religiach wschodnich). Plato przez wyłączne podniesienie poznania stworzył ideał państwa opartego na kastach i despotyzmie uczonych; Hobbes i Machiavelli oceniając tylko zmysłowość, popierali despotyzm; Rousseau opierając się na samem uczuciu propagował despotyzm większości. Prawdziwą formą uspołecznienia jest powszechne obcowanie ludzi z sobą i z przyrodą. Ojczyzna, rodzina i własność powinny być formami tego obcowania; lecz w dzisiejszej wadliwej postaci stają mu raczej na przeszkodzie. Kochając bliźniego kochamy siebie samych (t. j. pierwiastek ludzkości stanowiący naszę jaźń).

Każdy człowiek ma prawo na niezbędne potrzeby życiowe (mieszkanie, odzież, życie); lecz prawo to nie powinno stać w sprzeczności z prawem innych. Każdy może mieć własność; lecz instytucya ta wymaga gruntownego przekształcenia: powinna być uważana jako umowa zależna od woli umawiających się. Obowiązkiem państwa jest regulować wytwórczość w stosunku do potrzeb społeczeństwa. System swój nazywa Leroux humanitaryzmem.

Uczniem jego był **Alfons Esquiros**, autor dzieła p. t. l'Evangile du peuple (Ewangelia ludu), za które odpokutował 8-miesięcznym więzieniem.

8. **Stefan Cabet** (1788—1856) jest komunistą-utopistą, bezpośrednim spadkobiercą Morusa

i Campanelli w XIX wieku. Syn rzemieślnika otrzymał dobre wykształcenie dzięki ofiarności rodziców; był członkiem stowarzyszenia węglarzy; czynny w rewolucyi lipcowej, otrzymał miejsce prokuratora w Ajaccio, skąd wydalony za mowy liberalne oddaje się działalności politycznej. Skazany na dwa lata więzienia za artykuł, przenosi się do Anglii, a później do Ameryki w celu założenia tam społeczeństwa na wzór Ikaryi. Powraca chwilowo podczas rewolucyi, lecz widząc nieprzychylność rządu dla Ludwika Blanka, udaje się do Texas, gdzie czeka nań 500 ikaryjczyków. Niezdrowy klimat i ciężka praca zmusza osadników do poszukiwania nowej miejscowości. Nabywszy grunta po mormonach w Nauvoo, nadaje kolonii konstytucyę i zostaje w niej prezesem zarządu, corocznie obieralnym. Kolonia rozwija się pomyślnie; lecz rządy jego wywołują narzekanie na despotyzm. W r. 1856 Cabet nie został wybrany do zarządu; opuścił więc kolonię z mniejszością zwolenników swoich, wynoszącą 180 osób i przeniósł się do Saint-Louis, gdzie zmarł na apopleksyę. Towarzysze jego założyli osadę w Cheltenham. Kolonia w Nauvoo kwitła do roku 1876, kiedy utworzyło się stronnictwo Młodej Ikaryi, dążące do zmiany konstytucyi, co wywołało niesnaski. Kolonia istniała jeszcze w roku 1888.

Główne dzieła Cabeta są: *Voyage en Icarie* 1839, powieść przedstawiająca ustrój społeczny według jego ideału; *Le vrai christianisme* (1849) oraz szereg broszur, jak *Lettres d'un communiste*, *Mon crédo comuniste* i t. d. Wydawał pismo *Populaire* przy współudziale Królikowskiego, autora *Polski Chrystusowej*.

Ideą zasadniczą Cabeta, że człowiek jest istotą społeczną i podlegającą udoskonaleniu (sociable et perfectible). Dąży więc z natury do utworzenia najlepszego społeczeństwa. Dotąd społeczeństwo opierało się przeważnie na egoizmie, nierówności i indywidualizmie, postęp wiedzy każe jednak uznać zasady wolności, równości i braterstwa. Wolność określa jako posłuszeństwo prawu; prawa zaś ikaryjskie tworzy lud: zabraniają one tylko tego, co jest szkodliwe. Równość dotyczy praw i obowiązków; każdy ma równe prawa do korzyści, stosownie do swych potrzeb, oraz obowiązek ponoszenia ciężarów według zdolności. Braterstwo równoznaczne jest z solidarnością; znaczy ono jedność i wspólność: jedność terytoryum, narodu, eksploatacyi, przemysłu i wychowania; wspólność określa się jako stowarzyszenie braterskie równościowe i jednościowe, w którem wszystkie dobra materyalne są wspólne.

Cabet sądzi, że czysty chrześcijanizm wystarcza, aby zebezpieczyć szczęście ludzkości; wykazuje on socyalistyczny charakter nauki Chrystusa, który był proletaryuszem. Księża w Ikaryi obieralni są na 5 lat; są oni tylko nauczycielami bez „władzy duchownej", mogą być nimi kobiety. Rodzina jest monogamiczna, a rozwody wyjątkowe. Obyczajność surowa; dzieci do pięciu lat wychowani w rodzinie lub w ochronkach; od pięciu wspólne. W lat 18 odbywa się réception ouvriére t. j. młodzieniec staje się współpracownikiem; w 21 lat dla mężczyzn réception cirique t. j. udział w życiu politycznem. Ustrój polityczny Ikaryi jest ściśle demokratyczny: zgromadzenie prawodawcze stanowi ogół mężczyzn; kobiety mają głos dorad-

czy w sprawach ich dotyczących. Władzę wykonawczą stanowi zarząd z sześciu członków obieralnych na jeden rok, z jednym prezydentem. Krytyka aktów zarządu uważa się za wykroczenie. Żadnej własności prócz rzeczy czysto osobistych; niema sprzedaży ani kupna; praca jest jedyną formą podatku: jest ona czynnością publiczną (une fonction publique).

9. **Filip Buchez** (1796—1865) studyował przyrodoznawstwo, słuchając Cuvier'a i Lamarca. Należał do wenty węglarzy i do spisku belfortskiego, gdzie o mało nie złożył głowy. Przyłączył się do saint-simonistów, lecz opuścił „rodzinę" po jej rozdwojeniu, zwracając się coraz bardziej ku chrześcijaństwu. Od roku 1830 szerzył propagandę wśród robotników w szeregu pism i broszur. W roku 1848, obrany do konstytuanty, został jej prezesem. Poświęcał się pracom historycznym i wydał razem z Roux wielotomową Histoire parlamentaire de la Révolution (1833—38). Główne dzieła: Philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès (1838—40) i pośmiertne Traité de politique et de science sociale (1865).

Myślą jego przewodnią jest postęp. W przyrodzie działa on nieświadomie, w społeczeństwie ludzkiem świadomie i swobodnie, kierowany przez umysł. Zadaniem człowieka nie jest szczęście osobiste, lecz spełnienie swojej funkcyi w porządku wszechświata. Jednostka jest funkcyą narodu, naród—ludzkości, ludzkość – postępu powszechnego. Każda istota rozumie to swoje przeznaczenie, świadomość ta stanowi jej prawo moralne.

Urzeczywistnienie postępu jest głównym obowiązkiem człowieka. Postęp wymaga, aby ośro-

dek, w którym żyje człowiek, był zarazem sprzecznym zasadom postępu (a więc wytwarzającym do niego pole) i ulegającym zmianie. Ludzkość składa się z jednostek niezależnych, a jednak solidarnych. Postęp, dotyczący jednostki, jest przemijający; dzieło użyteczne dla innych jest trwałe. Stanem naturalnym człowieka jest społeczeństwo, istota zbiorowa, nieskończenie wyższa od indywidualnej, gdyż przeznaczeniem jej żyć z równą energią przez czas nieoznaczony. Społeczeństwo rozwija się według praw, które ma wykryć historya. Dwie są idee przewodnie w historyi. 1. idea postępu; 2. analogia władz osobnika i władz ludzkości. Każde społeczeństwo ma wspólny cel czynności, czyli narodowy. Dąży ono do niego zapomocą instytucyi, czyli organów społecznych, które Buchez nazywa stałemi. Stałe społeczne dzielą się na zachowawcze (wykształcenie, rodzina, własność, wolność, administracya) i postępowe (rząd), których przeznaczeniem spełnienie postępu.

Przyszłość należy do stowarzyszeń: do nich powinny przejść narzędzia pracy. Społeczeństwo dzisiejsze podzielone jest na klasy: między posiadającymi a niemajętnymi wciska się klasa kierowników przemysłu, należąca do pierwszych, a stykająca się z drugimi. W pojęciu własności zawiera się sprzeczność: własność jako prawo do wytworu staje w rozterce z własnością zajętą lub odziedziczoną. Żąda więc Buchez ograniczenia prawa spadkowego do linii prostej, restytucyi wspólnej własności ziemskiej, a jako środków przejściowych w przemyśle: minimum płacy, dostarczenie przez administracyę pracy potrzebującym jej w warsztatach społecznych, rozległej pomocy publicznej.

Stowarzyszenia, zawiązujące się dobrowolnie, amortyzują stopniowo swoje kapitały, tak że przyszłe pokolenia odziedziczą już gotowe narzędzia pracy. Buchez wywarł rozległy wpływ na ruch kooperacyjny we Francyi i w innych krajach.

10. **Ludwik Blanc** (1811 — 1882) urodził się w Madrycie, jako syn urzędnika francuskiego; mając lat 19 przybył do Paryża. Z trudem torował sobie drogę, zarabiając lekcyami i publicystyką, w której rychło stał się znanym. W 1839 założył Revue du progrès, gdzie ogłosił swoję Organizacyę Pracy (Organisation du travail, 1840). Oddawał się także pracom historycznym: Histoire de dix ans (1830—40), Histoire de la révolution (tom I obejmuje poglądy historyozoficzne). Obrany członkiem rządu tymczasowego w roku 1848 zmuszony był walczyć z nieprzyjaźnią i intrygami swoich współkolegów; usunięty zręcznie przez stworzenie tak zwanego Parlamentu Luksemburskiego w którym razem z delegatami robotników roztrząsano plan organizacyi pracy, zmuszony był schronić się do Anglii po dniach czerwcowych. Tu kończył Historyę rewolucyi, wydawał pismo Le nouveau Monde i napisał Historyę rewolucyi 1848. Ważniejsze artykuły, umieszczone w pismach, zebrane zostały p. t. Questions d'aujourdh'ui et de demain (pięć tomów). Wraca do Paryża 1871; nie bierze udziału w komunie, przewidując, że jej porażka zada cios socyalizmowi. Obrany do izby 216 tys. głosów, energicznie agituje w 1879 za amnestyą komunardów. Ostatnie lata życia spędził u Edmunda Chojeckiego (Charles Edmond).

Ludwik Blanc nie jest wyraźnym deistą, chociaż podnosi wysoko Ewangelię, jako propagandę socyalizmu, potępiając jednocześnie bezmyślny

ascetyzm anachoretów. Kwestya społeczna wiąże się dlań nierozerwalnie z moralną: reforma społeczna powinna udoskonalić zarazem ciało i duszę proletaryuszów. Filozofia dziejów stanowi najdonioślejszą część jego poglądów. Ludzkość przechodzi trzy fazy: powagi, indywidualizmu, braterstwa. Pierwsza objawia się jako tyrania, oparta na ślepej wierze. Indywidualizm występuje razem z medytacyą; jest to fałszywa wolność, polegająca na uznaniu praw bez dostarczenia możności ich urzeczywistnienia. Wolność istotna nie polega na przyznanem prawie, lecz na możności jego urzeczywistnienia. Społeczeństwo więc winno człowiekowi wykształcenie i narzędzia pracy. Braterstwo jest formą organizacyi społeczeństw na zasadzie solidarności, a rządząca nimi drogą przekonania i dobrowolnej zgody. Jesteśmy braćmi, jako członkowie jednej całości; ale potrzeby i siły jednostek są różne. Stąd wynika zasada równości sprawiedliwej, czyli proporcyonalnej: równość jest tylko prawem równego rozwoju nierównych zdolności. „Od każdego według jego zdolności, każdemu według jego potrzeb".

W dążeniach praktycznych Ludwik Blanc jest zwolennikiem stowarzyszeń wytwórczych, popieranych przez państwo: państwo musi być narzędziem przeobrażenia, inaczej będzie przeszkodą do niego. Braterstwu należy dać pochodnię wiedzy. Praca jest dziś zdezorganizowana: opiera się na współzawodnictwie, które jest systematem niszczącym. Ekonomiści podają współzawodnictwo za emulacyę; lecz na to, by emulacya wydała dobre skutki, potrzeba, aby robotnicy pracowali dla siebie, a nie dla innych. Wynikiem współzawodnictwa jest nadmierny wzrost sił produkcyjnych, a jednoczesne osłabienie środków konsumcyi.

Zgadzając się z założeniem ekonomii klasycznej. że praca jest źródłem własności, wyciąga stąd dwie konsekwencye: 1. wszelka własność, nie oparta na pracy, jest nieprawną; 2. wszelka praca, nie prowadząca do własności, jest uciskiem. Prawo własności jest niesprawiedliwem, jeśli go nie koryguje prawo do pracy. Aby zorganizować pracę, państwo musi zostać bankierem ubogich. Warsztaty społeczne (stowarzyszenia), oparte na kredycie państwowym, powinny zastąpić indywidualne, ale po założeniu rola państwa ograniczyć się winna do pilnowania, aby statuty były wykonywane; stowarzyszenia same wytwarzają swoję organizacyę. Wypracował także plan stowarzyszeń rolniczych i organizacyę innych rodzajów pracy (intelektualnej).

Idee L. Blanca znalazły wyraz, w wygłoszonym przez rewolucyę 1848 roku prawie do pracy.

11. Ludwik Blanc znalazł wielu zwolenników i naśladowców, zarówno we Francyi, jak i w Niemczech i w Polsce. We Francyi najgłośniejszym był **Vidal**, w Niemczech Winkelblech, piszący pod pseudonimem **Karola Marlo**, i głośny agitacyą wśród robotników **Lassalle**; pod jego wpływem zostawał także tak zwany program gotajski (1875).

W Polsce zwolennikami zasady stowarzyszenia (prócz Heltmana, najbliżej stojącego do Ludwika Blanka) byli: autor Praktycznej filozofii ludu wiejskiego (1845), zachęcający właścicieli ziemskich do zakładania stowarzyszeń z włościanami; August Ciszkowski, który myśl tę urzeczywistnił u siebie w Wierzenicy i **Karol Libelt**, który w dziełku Koalicya pracy (1868) zaleca zamiast kolonizacyi i parcelacyi wielkie gospodarstwa rolne stowarzyszone, które z czasem „za-

mienią wszystkie własności ziemskie dominialne na własności spółkowe; okryją ziemię stowarzyszeniami rolniczemi spółkowemi... pracującemi ku własnemu i powszechnemu dobru. Wszelka większa własność produkcyjna ma przejść na współwłasność. W miejsce jednostki, osoby właściciela, postawiona będzie osoba moralna ze stowarzyszonych do jedności współwłaścicieli".

12. W duchu narodowym polskim przetwarzał myśli socyalizmu francuskiego **Ludwik Królikowski** po r. 1831 wygnaniec na ziemi francuskiej. Zasadniczą myślą jego Polski Chrystusowej jest połączenie mesyanizmu naszych wygnańców z ideą socyalistyczną francuską. Polska jest ukrzyżowana i pohańbiona, jak niegdyś Chrystus, przejmuje się duchem Chrystusa, a nim przepełniona zmartwychwstanie i zbawi skupczały świat. Chrystus jest zwiastunem braterstwa, a królestwo jego tylko symbolicznie przeniesione było na tamten świat. Jest ono przyszłością rodu ludzkiego— wcieleniem idei braterstwa. „Świat tamten" jest ułudą i źródłem niedoli na ziemi. W imię jego łotrzy strzygą ludzkość ze złotej wełny. Świat tamten — to nieśmiertelność ludzkości. Człowiek pojedyńczy jest tylko wyrazem chwilowym ludzkości i przez nią jedynie ma wartość. Religia jest spoidłem łączącem ludzi, a kościół — społeczeństwem.

Chrystus nie przyszedł by zbawić ludzi indywidualnie, lecz by podnieść ludzkość całą, aby dopomódz jej do odrodzenia się duchowego. Niebo, to nie egoizm. Kto się wyosabnia, ten samolub i potępieniec. Człowiek jest z gruntu dobry; grzech pierworodny bajką. Ludzie związani braterstwem, oddychający Ludzkością, są świętymi pańskimi, a ich obcowanie—komunia, która jest

matką komunizmu, t. j. spólności dóbr, do której wzywa Chrystus swych wiernych. Królestwo Boże i tryumf nauki Chrystusowej na ziemi jest najwyższym człowieczeństwa celem.

Prawi Polacy brzydzą się Polską szlachecką, monarszą, jezuicką. Pragną oni Polski Chrystusowej, w której nie będzie łaknących, nagich, nieumiejętnych. Godłem Polski Chrystusowej jest: „Starajmy się przedewszystkiem o królestwo boże i jego sprawiedliwość na ziemi polskiej, a będziemy mieli ojczyznę całą i niepodległą dla wszystkich swobodną, w niewyczerpane rozkosze obfitą, a równie jak sama ludzkość wieczną".

Pokrewne idee wyrażali w utworach poetyckich Krasiński (Przedświt a nadewszystko urywek „Sen" w Niedokończonym poemacie) i Mickiewicz (Dziady—wizya ks. Piotra).

13. Inny charakter ma nauka **Henryka Kamieńskiego** wyrażona w pismach „Prawdy żywotne narodu polskiego (Bruksella, 1844), Filozofia ekonomii materyalnej (Poznań 1845), Katechizm demokratyczny (Paryż 1845). Kamieński rozróżnia trzy nauki o społeczeństwie: 1. ekonomię moralną czyli psychologię społeczeństwa; 2. ekonomię materyalną obejmującą twórczość ducha ludzkiego w walce z materyą; 3. ekonomię polityczną badającą jak powszechna ludzka społeczność rozdzielona jest na pojedyńcze społeczeństwa, uosobione zbiorowiska (narody).

Myśl saint-simonizmu o jedności organicznej społeczeństwa jest tu nicią przewodnią. „Społeczeństwo ludzkie występuje jako istota zbiorowa; w ludzkości — jako istota zupełnem i doskonałem życiem obdarzona, którego człowiek pojedyńczy jest cząstką, atomem składowym, samym przez się

niekompletnym i bez rzeczywistego znaczenia". Doskonałość społeczeństwa zależy od panującej w niem jedności. „Układ społeczny jest zawsze wyrażeniem rzeczywistem idei jedności między ludźmi, a przeto postępuje z wykształceniem tej jedności". Ludzkość robi zdobycze na otaczającej ją materyi, a zdobycze te stanowią jej własność powszechną; ludzie dzielą tę własność i to stanowi własność szczególną. Własność jest to urządzenie podziału dóbr, a więc „treścią wewnętrzną układu społeczeństwa", bo podział jest wyrazem stopnia jedności. Rozwój materyalny postępuje w stosunku do jedności.

Materya jest źródłem, z którego bogactwo dobywa praca ludzka. Praca więc jest nietylko obowiązkiem, lecz jedynym środkiem zaspokojenia potrzeb. Każdy więc człowiek ma prawo do pracy a społeczeństwo winno udzielić mu możności pracowania.

Zamiana jest wzajemnością usług a wymaga zupełnej równości warunków, aby być sprawiedliwą. Stąd wymaganie równej oświaty, równości ciężarów publicznych i wspólność ziemi. „Ziemia do wszystkich ludzi zarówno należy i wszyscy jednakie do niej mają prawo". Na praktyce uważał Kamieński, iż formę wspólnego władania powinno poprzedzać rozdrobienie ziemi i to w Polsce zalecał. Losy narodu swego nierozerwalnie łączył z losami idei postępowej. Powołaniem Polski jest „przewodniczyć wyswobodzeniem własnem powszechnemu". „Pracując dla siebie zdobywamy wolność całego świata: ustalamy nasz przyszły byt narodowy szerząc ją dokoła siebie..." „Musimy być rycerzami całej ludzkości, bo tylko do niej sprawę naszę możemy przytwierdzić".

Słusznie podniósł p. B. Limanowski wartość

prac Kamieńskiego [1]); gdyby pisma jego były wydane w języku francuskim zająłby był zaszczytne miejsce w historyi myśli europejskiej obok przodowników socyalizmu francuskiego.

14. Idea wspólności ziemi staje się w owym czasie powszechnem niemal hasłem przodowników myśli naszej. Hołdują jej: Lelewel, który w Badaniach nad prawodawstwem przychodzi do wniosku, że w Polsce nie znano własności, tylko posiadanie ziemi: „Ziemia była nie twoja, nie moja, ale nasza—gminna"; Mickiewicz, stawiający w „symbolu Legionu" żądanie „każdej rodzinie rola domowa, pod opieką gminy; każdej gminie rola gromadna, pod opieką narodu; Trentowski (w Przedburzach), Libelt, Andrzej Moraczewski [2]), Tomasz Potocki („Krzyżtopor") i wielu innych. Ideę tę łączy z ideą powszechnego stowarzyszenia osłonięty pseudonimem **A. Mora** (Andrzej Moraczewski?) autor Fundamentów budowy społecznej (1852). „Po uznaniu ziemi za res nec mancipi, pisze on, społeczności narodowe powinny zacząć od tego iżby rozdzielić kraj na małe części i rozdać je w wieczyste posiadanie między rodziny w gminy zebrane o ludności stosownej, aby miały one dla siebie i swych następców gniazdo pewne a niepodzielne do zasiedlenia"... „W miejsce przybytków szczegółowe dobro a ogólny nieład zamykających, przy użyciu cementu miłości staną w świecie społecznym okazałe gmachy, trwale spojone: stowarzyszenie kościołów — unia; stowarzyszenie

---

[1]) B. Limanowski Historya ruchu społecznego w XIX w. Lwów 1890, str. 463—470; także str. 86—87.

[2]) Libelt i Moraczewski bronili na zjeździe słowiańskim w Pradze ideę gminy ze wspólną własnością ziemi.

państw—federacya; stowarzyszenie narodowych jednostek — rzeczpospolita; stowarzyszenie osobowych własności — gmina".

Poetycki wyraz tym dążeniom daje Narcyza Żmichowska:

Ze słowem bożem—chleb dla każdego;
Z życiem na ziemi—miejsce wśród tłumu;
Ze światłem słońca—światło rozumu;
Z pamięcią przodków—win odpuszczenie,
I z pracą wszystkich—wszystkich zbawienie!...

15. **Ekonomiści**. Nie tylko idea wolności indywidualistycznej i formalnej, charakteryzująca wiek XVIII ustępuje coraz bardziej w XIX przed ideą braterstwa, solidarności i możności urzeczywistnienia praw zamiast ich wygłaszania. Ekonomia polityczna ulega w pierwszej połowie XIX wieku głębokim przeobrażeniom w tym samym duchu. Czynnik etyczny zostaje tu wprowadzony na miejsce kultu bezwzględnego egoizmu, a zamiast teoryi niemieszania się państwa (laisser faire) wytyka się coraz natarczywiej obowiązek obrony przez państwo klas pracujących przed wyzyskiem kapitału.

Pierwsze kroki w tym kierunku czyni **Sismondi**. Urodził się w 1773 r. w Genewie, jako syn pastora, † 1842. Autor licznych prac historycznych i pierwotnie zwolennik ekonomii klasycznej, wydaje w roku 1819 Nouveaux principes d'économie politique, gdzie występuje jako nowator, a poglądy te rozwija w Etudes des sciences sociales (1836—38).

Jeśli ekonomia jest sztuką, celem jej powinno być przedewszystkiem uczynienie ludzi szczęśliwymi; jeśli nauką, to nauką o sprawiedliwym podziale dóbr. Rządy i pisarze błądzą, szukając sposobu zwiększenia bogactwa; prawdziwym zada-

niem statysty jest znalezienie kombinacyi, któreby w najlepszy sposób zabezpieczały szczęście ludzkości. Własność prywatna nie jest prawem natury, lecz darem społeczeństwa; nie zawsze istniała i nie wszędzie dziś istnieje. Prawem przyrodzonem jest prawo na owoc pracy.

Państwo słusznie popierało własność prywatną, jako pobudkę do pracy; lecz dziś stała się ona źródłem przywileju i ucisku przez koncentracyę bogactw. Zadaniem państwa jest naprawić złe, stwarzając warunki, pozwalające wszystkim zostać drobnymi właścicielami.

Sismondi jest przeciwnikiem wielkiego przemysłu we wszystkich gałęziach. Środki, zalecane przez niego, są: 1. zniesienie prawa do wynalazków; 2. podatek jedyny postępowy, spadający na dochód; 3. organizacya pracy przez państwo. Pierwszy on wytknął pod nazwą mieux value źródło dochodu kapitału, tkwiące w różnicy wartości wyrobu, a pobieranej przez robotnika płacy. Myśl ta dokładniej sformułowana przez Thompsona (ob. § 12 tego rozdziału) stała się następnie podstawą teoryi Marxa (ob. R. XII).

Pecquer (1801—1887) należał pierwotnie do rodziny saint-simonistów, lecz zrażony ich teokracyą i autorytaryzmem, przeszedł do furieryzmu; współpracowniczył w Phalanstère od r. 1832. Myśli reformatorskie, osłonięte w pierwszych dziełach, występują na jaw w Théorie nouvelle d'économie sociale (1832). Z innych dzieł wymienimy: „De la paix (1842), Des armées etc. (1842), De la république de Dieu (1844). Brał udział w „parlamencie Luksemburskim"; wydał kilka numerów pisma Le salut du peuple (1849). Po przewrocie grudniowym usunął się od życia publicznego.

Teoryom swym społecznym daje szeroki podkład etyczno-religijny. Religia jego zresztą jest deizmem: pierwowzorem jej solidarność wszechświata, w którym indywidualizm jest tylko pozorem. Objawia się ona ludzkości przez głos rozumu, a dogmatami jej: istnienie Boga, wolność woli, życie przyszłe, odpowiedzialność moralna i prawo braterstwa w stosunkach wzajemnych. Członków jej nazywa Pecquer filadelfami. Moralność naturalna zgodna jest z ewangelicką: Celem człowieka największe szczęście wszystkich. Z etyki indywidualnej wynika społeczna, której zadaniem jest taka organizacya społeczeństwa, aby niesprawiedliwi, egoiści i występni nie mogli wyzyskiwać sprawiedliwych, poświęcających się i cnotliwych.

Każda z dążności indywidualnych staje się podstawą organizacyi społecznych: z potrzeb ciała wynika spożywczość, z czynności — produkcya; z miłości — rodzina; z umysłowości — wiedza i sztuka; z poczucia religijnego — religia; z moralnego—wychowanie. Prawo ogólne wszystkich tych organizacyi powinno być żywem, nie martwą kartą; umowa społeczna zmienia się w każdej chwili życia narodu.

Polepszenie bytu materyalnego niezbędne nietylko dla fizycznego, lecz przedewszystkiem dla moralnego i umysłowego rozwoju narodu: dzieje świadczą, że gdzie naród jest zamożny, jest zarazem wolny, wykształcony, moralny i szczęśliwy. Bogactwo wszakże nie mierzy się ilością wytworu, lecz podziałem: produkcya, przewóz i wymiana powinny być na wielką skalę; dobrem w rzeczach społecznych jest stowarzyszenie.

Prawo własności jest tylko usufructus (prawo użytkowania), nie zaś bezwzględne prawo uży-

cia i nadużycia. Pole pracy pwinno być niepodzielnem, narzędzia pracy — wspólne, ale i owoc jej nie jest własnością indywidualną. Społeczeństwo pozostawia wytwórcy prawo posiadania równoważnika jego pracy w innych wyrobach, wziętych z całkowitego dochodu po odtrąceniu podatku, niezbędnego na cele społeczne. Własność powinna być uspołeczniona. Wartość równa jest pracy włożonej. Ani kapitał, ani talent nie dają prawa do zysku: nie zdolność, lecz wola stanowi zasługę. Stąd zasada: każdemu według jego funkcyi i według postępowania w tej funkcyi.

Ideałem Pecquera — państwo silne i scentralizowane, które jest zarazem przedsiębiorcą; wszyscy zaś—jego urzędnikami. Musi ono mieć licznych egzaminatorów przysięgłych, klasyfikujących ludzi według zdolności i wymierzających im wynagrodzenie. Konkretny plan organizacyi politycznej skreślił w Projet d'assosiation nationale et universelle.

16. **Piotr Proudhon** (1809 — 1865) urodził się w Besançon, jako syn bednarza; wykierowany przez matkę do szkoły, opuścił ją, mając lat 19, oddając się zawodowi drukarskiemu, co nie przeszkadzało mu pracować nad wykształceniem własnem. Mając lat 19, otrzymał premium od akademii w Besançon za Gramatykę powszechną. W roku 1840 wydał Qu'est ce que la propriété, książkę pełną drastycznych wycieczek, w której własność nazywa kradzieżą. Występuje w dalszych dziełach coraz jaskrawiej, jakby poszukując prześladowania i rozgłosu. W roku 1843 wydaje De la création de l'ordre dans l'humanité. W r. 1846 — Contradictions économiques, ou philosophie de la misère, pełną wycieczek przeciw społeczeń-

stwu, kapitałowi i państwu. Książka ta posłużyła za pobudkę do pamfletu Marxa przeciwko Proudhonowi.

Nieczynny w rewolucyi 1848 roku, zostaje obrany do zgromadzenia narodowego po ogłoszeniu w dzienniku artykułu, w którym żądał $^1/_3$ renty i wszelkiego dochodu na rzecz pracujących i rządu. Następnie wniósł ten projekt w izbie, która odrzuciła go 681 głosem przeciwko 2, piętnując, jako podburzanie namiętności ludu. W chwili, gdy zamierzał zakładać bank ludowy, inny artykuł powoduje uwięzienie go na trzy lata. W więzieniu powstały Confession d'un révolutionaire. W r. 1851 ukazało się Idée générale de la Révolution au XIX siécle. Po przewrocie grudniowym robił próby nawiązania stosunków z rządem. Nowa książka p. t. La justice dans la Révolution et dans l'Eglise (1858) spowodowała wyrok na trzy lata więzienia. Unikając go, Proudhon ucieka do Brukselli, gdzie wydaje Théorie de l'import; Majorats litteraires (przeciw własności literackiej); La guerre et la paix (pokój powszechny, jako cel ostateczny ludzkości). Wystąpienie przeciw zasadzie narodowości i przeciw Polsce, oburza na niego Chojeckiego i wywołuje apologię Polski przez Eljasza Regnault'a; potępienie zaś Garibaldiego i Mazziniego—całą demokracyę francuską. Umierając powierzył przyjaciołom wydanie licznych pozostałych dzieł.

Proudhon łączy tradycyą rewolucyi francuskiej z doktryną Hegla. Wszystko rozwija się ze sprzeczności. W ekonomii społecznej—spoczywającej na sprawiedliwości wzajemnej, główną antytezą jest sprzeczność własności i wspólności. Własność spoczywa na wolności posiadania owoców własnej

pracy; lecz staje się niesprawiedliwą, gdy przeobraża się w kapitał. Z drugiej strony wspólność, chociaż wynika z idei sprawiedliwości, staje się niesprawiedliwością. Pojednanie sprzeczności stanowi wzajemność (mutualizm). Społeczeństwem idealnem jest stowarzyszenie pracowników wolnych, niezależnych, mających rodziny, a nie mających innych kapitałów prócz narzędzi pracy i wymieniających wytwory według zasady wzajemności (t. j. uwzględniając równą ilość pracy). Państwo składać się powinno z takich stowarzyszeń i mieć jak najmniej rządu; ideałem byłoby, aby go wcale nie miało (anarchia). Myśl tę jednostronie rozwinie Max Stirner w Niemczech (ob. niżej).

ROZDZIAŁ IX.

Socyalizm w Anglii.

1. Socyalizm we Francyi miał za punkt wyjścia wielką rewolucyę francuską i prawa człowieka; w Anglii — rozwinięty już tam industryalizm i ekonomię klasyczną. Oba te kierunki wzajemnie się uzupełniają, a rozprawa Halla o cywilizacyi, o której wypadnie nam mówić, jest niejako uzupełnieniem i rozwinięciem rozprawy Rousseau'a o nierówności. Jeśli nazwa socyalizmu naukowego ma się stosować do doktryn, mających za podstawę ekonomię, to twórcami jego są anglicy. Drugą cechą, wyróżniającą socyalizm angielski od francuskiego jest zgodna z duchem narodu dążność do postępowania drogą powolną, gdy we Francyi usiłowano przekształcić społeczeństwo z góry i od razu. To też w Anglii rozwija się on stopniowo i nieprzerwanie od Owena do naszych czasów, ogarniając szerokie masy, gdy przeciwnie we Francyi wyczerpuje się rychło w wysiłkach rewolucyjnych, powodujących przerwy rozwojowe i powstawanie coraz to nowych doktryn.

2. Pionierem ruchu socyalistycznego angielskiego w XIX wieku jest **Robert Owen** (1771 — 1858). Ur. się w Walii, wyróżniał się od dzieciństwa wczesnym rozwojem i kolosalnem oczytaniem. Od dziesięciu lat pracował na siebie, mając lat 26, doszedł do poważnego stanowiska i ożenił się z panną Dale, od której ojca kupił New-Lanark dla swoich wspólników. Od roku 1800 rozpoczął działalność reformatorską, powodując cudowne przeobrażenie tej osady fabrycznej, liczącej około 2000 osób. Z przytułku, nędzy, brudu i występku doprowadził ją w krótkim czasie do stanu kwitnącego i do takiej zmiany charakteru jej mieszkańców, że niebawem zwróciła na siebie uwagę mężów stanu i myślicieli. Owen odbył kilka podróży na lądzie Europy; ogromny majątek swój poświęca na dzieła szlachetnie pojętej filantropii, biorąc udział we wszystkiem, co mogło podnieść klasę robotniczą. W 1824 r. nabył New-Harmony, gdzie założył nową kolonię. Główne dzieła jego są: A New view of society (1815); Outline of the rational system of society; A develepment of the principles... of home colonies (1841); The revolution in mind and practice (1849).

Za punkt wyjścia służy Owenowi nieodpowiedzialność moralna. Człowiek jest tem, na co go urobiła przyroda, ustrój społeczny i wychowanie. Tylko społeczeństwo może urabiać charaktery przez racyonalne wychowanie i wpojenie zasad prawdziwości. Grzech i nędza są owocem ciemnoty i lenistwa; wiedza i wyćwiczenie umysłu dadzą prawdę i szczęście. Najlepszym rządem jest ten, który wytwarza największe szczęście największej ilości osób. Reforma społeczna ma na celu szczęście człowieka. Szczęście to zależy od: 1. zdro-

wia, 2. dostatku, 3. wiedzy i 4. dobroci. Szczęście jednostek zależy od szczęścia ogółu. Cztery są ku temu warunki: 1. dobrze zorganizowane wytwarzanie bogactw; 2. dobry ich podział; 3. racyonalne urobienie charakteru od najmłodszych lat; 4. dobre rządy miejscowe i ogólne. Stąd cztery główne funkcye społeczeństwa.

Owen poddaje surowej krytyce istniejący ustrój społeczny: w produkcyi — nędzę klas najbardziej pracujących, zwiększaną ustawicznie zaprowadzaniem maszyn; podział wytworzonego bogactwa niesprawiedliwy i niedorzeczny; istnienie klas o przeciwnych sobie interesach lub zgoła nieużytecznych, jak wojsko i klasa kupiecka; wreszcie wyznaniowy charakter wychowania.

Podstawą nowej budowy społecznej ma być osada przemysłowo-rolnicza, licząca około 2,500 osób, zajmująca przestrzeń 2000—3000 akrów z domami w środku i z urządzeniami, podobnemi do tych, jakie były w New-Lanark.

3. **Karol Hall** wydał w 1805 r. dzieło p. t. *The Effects of Civilisation an the people in European States*, w którem dowodzi, że w miarę wzrostu bogactwa, zwiększa się z jednej strony praca ubogich, z drugiej—dochód bez pracy zamożnych. Skutkiem tego w Anglii $^4/_5$ ludności, stanowiące klasę pracującą, otrzymują i użytkują tylko ósmą część owocu swej pracy, gdy $^7/_8$ przechodzi do bogatych w formie renty i procentu Innemi słowy — ubogi pracuje tylko dla siebie jednę godzinę na 8 godz. pracy. Stawia więc żądanie, 1. aby każdy pracował tylko tyle, ile potrzeba na wyrobienie środków egzystencyi dla jego rodziny; 2. żeby każdy korzystał z całkowitego owocu swej pracy.

Wilhelm Thompson, rodem irlandczyk, uczeń Benthama i gorliwy zwolennik Owena w dziele p. t. An Inquiry into the principles of the distribution of wealth most conductif to human happiness (t. j. Badanie zasad podziału bogactw, najlepiej prowadzącego do szczęścia, 1824). Ustanawia w niem następujące zasady:

1. Wszelka praca powinna być wolną i dobrowolną, zarówno co do kierunku, jak i co do czasu trwania;
2. Cały wytwór pracy powinien należeć do wytwórcy;
3. Wszelka wymiana produktu powinna być wolną i dobrowolną.

W rzeczywistości robotnik dostaje tylko to, co niezbędne jest do jego utrzymania; resztę pobiera właściciel kapitału i ziemi w postaci „wartości dodatkowej" (surplus value). Jest to niesprawiedliwe odbieranie robotnikowi jego własności, wynikające z przewagi kapitalisty.

Jako reformy praktyczne wytyka Thompson: 1. usunięcie wszelkich ograniczeń państwowych w handlu i przemyśle; 2. tworzenie gmin socyalistycznych, opartych na umowie, na wzór Owenowskich.

Do ekonomistów, podnoszących czynnik etyczny i społeczny w duchu wytkniętym przez poprzednich, należą także: Jan Gray, Hodgskin, T. R. Edmonds, J. F. Bray i Karol Bray.

4. **Tomasz Carlyle** (1795 — 1881) rozwijał się pod wpływem idealizmu niemieckiego, a zwłaszcza Fichtego i tradycyi familijnej presbiteryanizmu szkockiego. Jest on zwiastunem zasad altruizmu w przeciwstawieniu do utylitaryzmu, z którym stacza w duchu długą walkę, zanim dorabia się

poglądu etycznego własnego. Rozległe prace literackie obejmują 40 tomów, dzieł historycznych i publicystycznych w tem znaczeniu, w jakiem publicystyka styka się z filozofią.

Filozofia nie jest dla niego spekulacyą, lecz poglądem życiowym; powołaniem jej ciągła walka z nawyknieniem. Dla pospolitego oka świat jest chaotycznym i łudzącym; dla filozofa — oknem, przez które spogląda w nieskończoność. Cały świat zewnętrzny jest tylko szatą, symbolem, zjawiskiem ducha czyli siły boskiej, objawiający się najwydatniej w bohaterach, których kult głosi Carlyle.

Dylemat utylitaryzmu i altruizmu rozstrzyga Carlyle zwalczając złudzenie, że ludzie są urodzeni do szczęścia: błąd ten powoduje liczne zawody; jest coś wyższego nad szczęście — dążność do jasności ducha i doskonałości. Celem czło wieka działalność nieegoistyczna. Z tego stanowiska ocenia dzieje. Doskonalenie się możliwe jest jedynie w społeczeństwie, które wymaga pewnego ograniczenia się i zaparcia się siebie. Carlyle nazywa to lojalnością, którą uważa za zawiązek twórczy życia społecznego.

Odrzuca teoryę umowy społecznej—gdyż niema stanu niespołecznego—i teoryę gwałtu, bo w przyrodzie silny unicestwia słabego. Panowanie silnego nad słabym jest pierwowzorem ustroju społecznego. Tak staje Carlyle w obronie zasady powagi, czyli władzy. Najwyższem prawem mas jest domaganie się rządu; najcięższym obowiązkiem ludzi zdolnych do rządzenia jest panowanie, które jest urzeczywistnieniem idei podtrzymującej, zgodnie z pobudkami altruistycznemi, życie ludzi w społeczeństwie. Rządzący w tym duchu są bohaterami, władcami dziejów. Należą tu zarówno

królowie, jak apostołowie, reformatorzy i myśliciele.

Treść sprawy dziejowej polega na przenikaniu do umysłów jednostek pobudek altruistycznych, sprzecznych z przyrodą życia indywidualnego. Takie zwalczanie egoizmu jest religią w szerokiem znaczeniu. W walce religii z wiedzą pierwsza musi zwyciężyć, gdyż jest niezbędną dla życia społecznego, bez którego niema wiedzy.

Tylko działalność, wynikającą z wiary nazywa pracą; płynie ona z powołania, nie zaś dla nagrody. Przez nią człowiek staje się organem w społeczeństwie, które Carlyle pojmuje, jako utwór nadorganiczny. Płaca zarobkowa nie jest równoważnikiem pracy, wznoszącej się ponad wszelką cenę, lecz dostarczeniem przez organizm społeczny pożywienia swoim członkom osobnikom. Praca jest jedynem źródłem szczęścia.

Historya jest więc procesem uspołecznienia ludzkości. Na wzór Saint-Simona Carlyle rozróżnia okresy pozytywne t. j. wiary i twórczości bohaterów, i negacyjne — niewiary i indywidualizmu. Proces dziejowy składa się z ich następstwa kolejnego (Later day pamphlets, 1850).

Z radykalizmem społecznym łączy Carlyle konserwatyzm polityczny i niechęć do demokracyi, związaną zresztą z ostrą krytyką dzisiejszego ustroju. Przyszłość zależy od pokonania materyalizmu. Bezcelowem i niedorzecznem jest podtrzymywanie przeżytych religii; szaleństwem—spodziewanie się nowych [1]).

---

[1]) Po polsku o Carlyle'u pisał Okolski: Carlyle i jego wpływ na prawodawstwo Anglii, 1895.

5. **Jan Ruskin** (1819—1900), przez szereg lat był profesorem sztuki na uniwersytecie w Oxford. Za punkt wyjścia do reformy społecznej służy mu idea piękna i twórczości artystycznej. Piękno jest objawem ducha twórczego świata. Zależy ono od własności ciał, które są typami boskości, oraz szczęśliwego wypełnienia funkcyi życiowych. Dwa więc są rodzaje piękna: piękno typowe i piękno żyjące. Źródła piękna w świecie zewnętrznym opromienione zostają przez naszą fantazyę, która jest źródłem wszystkiego co wielkie w sztuce.

Piękno jest nierozerwalnie związane z dobrem: „z bezwzględną ścisłością, zaczynając od sztuk najwyższych, a kończąc na najniższych, doskonałość możliwej sztuki jest miarą moralnej czystości i podniosłości wzruszeń, które wyraża". „Ta sztuka jest najwyższą, która udziela widzowi w jakikolwiek bądź sposób największą ilość największych idei. Ideę nazywam wielką w stosunku do tego, na jak wysokie władze umysłowe oddziaływa i w jakim stopniu całkowicie je pochłania i podnosi". Sztuka narodowa wyraża moralny stan narodu.

Myśli o pięknie łącznie z analizą utworów malarstwa i architektury zawarte są w szeregu dzieł jak Współcześni malarze (5 t., 1843—60), Siedm lamp architektury (1849), Kamienie Wenecyi (3 t. 1851—53), Wykłady o sztuce (1870) i inne. Od r. 1860 myśl jego zwraca się ku nędzy społecznej i szuka jej źródeł. Temu przedmiotowi poświęcone są dzieła Wieniec dzikiej oliwki, Aż do tego ostatniego (1862), Rozprawa o ekonomii politycznej (1862) i Czas i przypływ (1867), Munera pulveris (1862), i Praeterita (3 t. 1886).

Z największą siłą uderza na „fałszywą naukę” ekonomii politycznej z jej kupieckiemi hasłami: „kupuj tanio, sprzedaj drogo”, którą nazywa „najdziwniejszym i najmniej szanownym z błędów ludzkości”. Idąc dalej od socyalizmu ekonomicznego dotychczasowego, nie potępia on jakiejkolwiek jednej szkoły, lecz fałszywe podstawy nauki, wyrywającej szereg zjawisk z całokształtu społecznego i stawiających je w zależności od nieprawdziwej pobudki—egoizmu kierowanego materyalnymi apetytami. Ekonomia, jak ją pojmuje szkoła, jest tylko badaniem „kilku przypadkowych zjawisk, przedstawianych przez operacye handlowe współczesne”; rzeczywista ekonomia polityczna powinna obejmować wszystko, co należy do środków egzystencyi w społeczeństwie.

Zasadnicze pojęcie ekonomii dzisiejszej jest negacyą: co to jest bogactwo? „Potęga moich gwinei polega na tem, że ich potrzebuje mój sąsiad. Gdyby je miał, moje byłyby mi bezużyteczne. Sztuka stania się bogatym polega na tem, by sąsiad zostawał ubogim. Gdyby społeczeństwo składało się z samych milionerów, wszyscy zmuszeni byliby czyścić sobie buty. Bogactwo jest tylko władzą nad innymi”.

Ekonomia szeroko pojęta powinna być nauką o szczęściu ludzkiem. Państwo współczesne podobne jest do statku, „którego pokład wygląda jak galara Kleopatry, lecz przestrzeń pod pokładem jest szpitalem niewolników”. — Widząc wyłączną dążność walczących robotników ku uzyskaniu prawa wyborczego, wskazuje (w Munera pulveris), że ważniejszą jest reforma prawodawstwa w duchu uczciwości, w pracy i w wymianie. Podnosi także godność moralną pracy i jej znaczenie jako źródła szczęścia przy należytem wy-

zwoleniu: wytyka jej deprawacyę przez konkurencyę maszyny z człowiekiem.

Przewaga ogółu nad jednostką a celów moralnych nad materyalnymi; konieczność organizacyi pracy oraz kontroli moralnej i duchowej nad ciasnotą interesów osobistych — te są myśli przewodnie Ruskina, jako reformatora społecznego, wspólne mu z szeroko pojętym socyalizmem. Lecz sięgając daleko w burzącej krytyce społeczeństwa i dogmatyki egoizmu, stanowiącej podstawę ekonomii współczesnej, w ideałach przyszłości, wplata do nich szereg pierwiastków zapożyczonych z średnich wieków, do których pociąg rozbudziła w nim wcześnie literatura romantyczna i upodobania artystyczne.

Nie ograniczając się do teoretycznego wygłaszania zasad swoich Ruskin usiłował wprowadzić je w życie. Rok 1871 znamionuje wkroczenie jego w dziedzinę reformatorstwa praktycznego. „Nie mogę ani chwili dłużej znosić biernie obecnego stanu rzeczy" pisze w Fors Clavigera 1 stycznia 1871 r. W 5-ym liście tegoż wydawnictwa wyłożył plan przyszłej „gildii św. Jerzego". Należy sprobować uczynić z drobnej chociaż części ziemi angielskiej kraj piękna, pokoju i wytwórczości, ziemię, gdzieby nie widziano ani machin parowych, ani kolei żelaznych, gdzie nie można byłoby znaleźć żadnej istoty opuszczonej, ani ludzi nieszczęśliwych, prócz chorych, ani ludzi nieczynnych, prócz umarłych, ani zbytku, ani współzawodnictwa. Na urzeczywistnienie tego projektu oddaje dziesiątą część swoich zysków, wzywając innych współczujących do tegoż. W rzeczywistości temu i podobnym próbom filantropijnym oraz pomocy prywatnej poświęcił cały ogromny majątek odziedziczony po ojcu.

Towarzystwo (później — gildia) św. Jerzego było olbrzymiem przedsięwzięciem mającem na celu stworzyć normalne warunki pracy rolniczej, dać produkcyę rzeczy wartościowych i stworzyć szczęście uczestników dostarczając im trzech największych dóbr materyalnych i trzech moralnych: czystą ziemie, czyste powietrze i czystą wodę (t. j. nieskalane wyziewami i odrzutkami fabryk) oraz admiracyę, nadzieję i miłość.

6. Z uczniów Ruskina wymienić należy **Arnolda Toynbee'ego**, ujawniającego także wpływ Comte'a i poświęcającego się przeważnie działalności praktycznej, oraz **Wilhelma Morrisa**, który z różnostronną działalnością praktyczną łączył twórczość artystyczną i poetycką, a idee Ruskina rozwijał w sposób samodzielny, wyzuwając je z dodatków paradoksalnych. Czynny był w partyi socyalistycznej. Obraz przyszłego społeczeństwa według pojęć swoich nakreślił w Szkicach z Nikąd [1]).

---

[1]) Polski przekład W. Szukiewicza Główne myśli teoretyczne zawiera zbiór artykułów p. t. Signs of Change; o sztuce — Hopes and Fears for Art (przekł. polski niecały).

ROZDZIAŁ X.

Strauss i Feuerbach. Nowa filozofia religii.

1. Hegel łudził się (a przynajmniej łudzili się jego uczniowie), że znalazł pojednanie między nauką a religią. Potępiał on pogląd na religię Schleiermachera, który w niej widział uczucie zależności. Dla niego religia była stopniem, prowadzącym do wiedzy, formą wyobrażenia, która przy pomocy myśli filozoficznej drogą dowodzenia stanąć miała na stanowisku wiedzy.

Takie zapatrywanie się na religię Hegla i jego uczniów było jedną z pobudek, dla których rząd pruski obsadzał wszystkie katedry filozoficzne heglistami. Jednak natychmiast po śmierci mistrza w szkole Hegla objawił się rozłam, ujawniający się przedewszystkiem na polu religijnem. Krańcową lewicę jego przedstawiali: w dziedzinie religijnej Strauss, Feuerbach i Bruno Bauer, w dziedzinie społeczno-politycznej Ruge, Marx i Maks Stirner.

2. **Dawid Strauss** (1808—1874) rozpoczął zawód jako pastor. W r. 1835 ukazała się książka jego: Życie Chrystusa, która wywołała skan-

dal w świecie teologicznym i była przyczyną prześladowania autora ze strony władzy. Powołany na katedrę teologii w Zurichu w 1839 roku Strauss nie zdążył zająć tego stanowiska, gdy rząd, który go powołał, został obalony przez reakcyonistów a zaproszenie to odwołano. W roku 1841 ukazały się Dogmata chrześcijańskie w rozwoju historycznym i w walce z wiedzą współczesną, a następnie szereg monografij, wśród których wybitne miejsce zajmują trzy, poświęcone wybitnym przeciwnikom chrześcijaństwa: Juljanowi Odstępcy, Ulrychowi von Hutten i Wolterowi. Po długiej przerwie, na schyłku życia ogłosił Strauss wyznanie wiary swojej p. t. Stara i nowa wiara (1872, przekł. polski 1908, niekompletny).

Strauss uczynił śmiały krok w nauce Hegla o religii w kierunku jasności myśli i szczerości wypowiedzenia się: na miejsce dwuznacznego wyrażenia mistrza „forma wyobrażenia” postawił dobitny a rewolucyjny wyraz myt.

Każda religia zawiera zasób mytów, którymi uwydatnia lub popiera naukę swoją; pełno ich jest i w chrześcijaństwie. Strauss odrzuca sztuczną metodę tłumaczenia cudów w sposób przyrodniczy. Jego Życie Chrystusa jest próbą zastosowania idei Hegla o rozumie wcielającym się w dziejach, do oceny historycznej wartości relacyi o życiu i czynach założyciela chrześcijaństwa.

Religia, która według Hegla jest jakby niższą formą filozofii, niezupełnem uświadomieniem się rozumu wszechświatowego wciela prawdy swoje w myty. Myty więc religijne zawierają prawdę filozoficzną; lecz ta prawdziwość ich nie zaręcza prawdy historycznej udzielanych przez nie faktów.

Tylko idea ich jest prawdziwa. Ideą chrześcijaństwa jest jedność natury boskiej i ludzkiej w człowieku. Myśl tę wciela w mycie bogo-człowieka, Chrystusa. Lecz te cechy, które tradycya przypisuje Chrystusowi, są tylko cechami Ludzkości.

Do zakresu mytów zalicza więc Strauss nietylko zawarte w ewangeliach opowiadania cudowne, lecz i samą postać Chrystusa. Chrystus ewangelii nie jest postacią historyczną. Ewangelie nie kreślą nam życia człowieka, który założył religię chrześcijańską, lecz szereg mytów, mających na celu symboliczne odtworzenie nauki pierwotnej gromadki chrześcijan; uplastycznienie jej poglądów. Chrystus kościoła jest mytem wcielającym ludzkość; atrybuty, które mu przypisują, nie są cechami człowieka, lecz znamionami ogólnej idei ludzkości, łączącej w sobie skończoność z nieskończonością, t. j. naturę boską z ludzką.

Po Chrystusie przyszła kolej na dogmata chrześcijaństwa. Rozpryskują się one pod ciosami krytyki zaprawnej w dialektykę heglowską. Strauss wykazuje pochodzenie historyczne poszczególnych dogmatów, śledzi ich rozwój, wytyka nieunikniony rozkład. Wszelki dogmat jest wytworem świadomości idiotycznej. Religia chrześcijańska i wszelki wogóle teizm nie mogą żyć w zgodzie z filozofią, która jest panteistyczną. Bóg nie jest osobą ponad innemi osobami lub obok nich, lecz poczuciem nieskończoności, do której dochodzi świadomość ludzka. Nieśmiertelność nie jest bytem zaświatowym, lecz wewnętrzną potęgą ducha, wznoszącego się w idei ponad skończoność. Własnościami Boga są prawa przyrody.

Trzydzieści lat oddziela tę pracę krytyczną i burzącą od próby skreślenia pozytywnego na świat poglądu, który zastąpić miał obalony gmach re-

ligii tradycyjnej. Próbą taką była popularna broszura: Stara i nowa wiara. Powstała ona w warunkach odmiennych od tych, które towarzyszyły dziełom młodości.

Liberalizm niemiecki z walczącego stał się zwycięzkim; natomiast nowy prąd występował groźnie i natarczywie pod temiż hasłami filozoficznemi, pod któremi walczył liberalizm w pierwszej połowie XIX w.: socyalizm w szacie materyalistycznej. Strauss w ostatniem dziełku swojem zostaje wiernym liberalizmowi i materyalizmowi; występuje wrogo przeciwko socyalizmowi i chrześcijaństwu. Skreśliwszy w pierwszej części pogląd na świat materyalistyczny, poddaje w drugiej surowej krytyce chrześcijaństwo jako czynnik cywilizacyjny. Potępia jego pogardę dla bogactwa, której przeciwstawia kult industryalizmu. W ślad za Buckle'm staje w obronie chęci zysku, jako czynnika postępowego i cywilizacyjnego. Na pytanie: czy jesteśmy chrześcijanami?—odpowiada stanowczem nie; na drugie — czy mamy religię? odpowiada warunkowem — tak. Religią tą jest radosne poddanie się niezłomnym prawom przyrody, która jest polem działalności ludzkiej. Zasada etyki streszcza się w prawidle: nie zapominaj nigdy, że jesteś człowiekiem, nie zaś prostym wytworem przyrody; że wszyscy bliźni twoi są również ludźmi, t. j. że pomimo różnic indywidualnych mają też same potrzeby i też same prawa, co i ty.

Zresztą owi wybrani, dla których pisze Strauss, mogą obejść się bez kościoła. Budują się, otwierając serca swoje wszystkim wyższym interesom ludzkości, a zwłaszcza życiu narodowemu. Studya historyczne podtrzymują ich patryotyzm, wiedza przyrodnicza rozszerza ich widnokręgi, w dziełach sztuki znajdują podnietę dla wyobraźni. „Tak ży-

jemy, tak kroczymy w szczęściu", temi słowy zakańcza Strauss swoje dziełko.

Antispołeczne usposobienie jego ujawnia się nietylko w potępieniu socyalizmu i chrześcijaństwa, lecz przedewszystkiem w wydzieleniu siebie i klasy swojej od mas ludowych. Owi „my", kroczący w szczęściu,—to nie ludzkość cała; są to, jak sam autor oświadcza, „przemysłowcy, właściciele ziemscy, wyżsi urzędnicy i wojskowi", t. j. szczęśliwi synowie fortuny. Dla ludu inne życie i inną strawę duchową wytyka autor.

3. **Ludwik Feuerbach** (1804—1892) zaczął studya teologiczne w Heidelbergu. Pociągnęła go jednak do Berlina sława Hegla i od owej chwili poświęcił się filozofii. Rozpoczął jako docent prywatny w Erlangen, ale niebawem zmuszony został do porzucenia tego stanowiska wskutek prześladowań, jakich doznawał za przekonania swoje. Oddaliwszy się więc w ustronie wiejskie, poświęcił się pracy naukowo-literackiej. Raz jeszcze w r. 1849, powołany podczas rewolucyi poprzedniego roku przez studentów heidelberskich, wystąpił jako prelegent, ale niezależnie od rządu i „w żadnym stosunku do korporacyi i kasty uczonych". Treścią wykładów tych była Istota religii.

Najważniejszem dziełem Feuerbacha jest rozprawa O istocie chrześcijaństwa [1]). Przeciwstawia on filozofię religii, jak rozum fantazyi, zdrowie chorobie. Świętym obowiązkiem myśliciela jest zwalczanie pojęć, które uznał za błędne, a których błędność może być dowiedziona. Wiara nie może być pogodzona z wiedzą. Religia jest wytworem egoizmu ludzkiego: człowiek

---

[1]) Das Wesen des Christenthum, 1841.

rozszerza byt swój własny do nieskończoności i przeciwstawia go sobie jako bóstwo, aby zadość uczynić, przy pomocy czci tego bóstwa, życzeniom, które nie mogą być spełnione przez rzeczywistość. Religia pozbawia nas człowieczeństwa, oddala od powszechności i potęguje egoizm. Człowiek nieświadomo uzewnętrznia siebie samego w religii. Bóg bowiem nie jest niczem innem tylko istotą człowieka, której przypisuje on istnienie niezależne od siebie. Prawdą jest, że wszechmoc, miłosierdzie, miłość są cechami boskiemi; odwracamy to mówiąc: Bóg jest wszechmocny, miłosierny, jest miłością. I życie pozagrobowe nie jest niczem innem, jak uidealizowanem życiem ziemskiem. Teologia w ten sposób przekształca się w antropologię.

Często zarzucano Feuerbachowi ateizm na podstawie tego dzieła. Na to odpowiada: „Stanowiskiem mojem jest wytłómaczyć Boga, nie zaś go negować; sprowadzić Boga do jego istoty właściwej, wyzwalając go ze sprzeczności i nieprawdopodobieństw teologicznych. Jeśli to jest ateizmem, niech nie będzie ograniczony do „dziesięciu tysięcy" (jak tego chciał Renan) „niech będzie zdobyczą wszystkich". Zadaniem jego nie była religia bez Boga, lecz rozwiązanie wątpliwości religijnych, które się wyświetlają w człowieku, a które znalazły ujście w działalności dla ludzi, w miłości ludzi, prowadząc do wniosku, że w Bogu ukrywa się człowiek.

Zadaniem późniejszego dzieła Feuerbacha zatytułowanego Teogonia jest wykazanie w stosunku do głównych religii istniejących, jak człowiek odnajduje w nich siebie samego, swoję wolę i swoje czynności.

Idąc dalej tą samą drogą, dochodzi Feuerbach w Zasadach filozofii przyszłości [1]) do stanowiska sensualistycznego; ale sensualizm jego tak szeroko jest pojętym, że graniczy prawie z idealizmem.

Sam Feuerbach określił drogę rozwoju swego filozoficznego w następującem zdaniu: „pierwszą myślą moją był Bóg, drugą rozum, trzecią i ostatnią człowiek".

Zbliżanie się to od zagadnień pozaświatowych i abstrakcyjnych ku żywotnym i palącym jest zwykłą cechą chwil historycznych, gotujących przewroty społeczne. Tchnienie zbliżającej się burzy rewolucyjnej r. 1848 wywarło wpływ swój na umysł filozofa i popychało go od Boga przez rozum ku człowiekowi.

„Prawdziwem i boskiem" jest tylko to, co nie potrzebuje dowodów, co jest bezpośrednio pewne samo przez się, co natychmiast przemawia i ujmuje, co pociąga za sobą stwierdzenie istnienia swego, co jest bezwzględnie pewnem i niewątpliwem, jasnem jak słońce. Sam tylko świat zmysłów posiada tę słoneczną jasność. Tam, gdzie się on zaczyna, ustaje wszelki spór, wszelka wątpliwość. Tajemnicą poznania bezpośredniego jest poznanie zmysłowe".

Prawdziwą filozofią jest zakres doświadczenia. Wrażenia zmysłowe zawierają prawdy najgłębsze i najwyższe. „Zmysł wydoskonalony przez wykształcenie, oko filozofa" dostrzega także prawdziwą istność boską. „Byt jest tajemnicą intuicyi, ujęcia, miłości". „Nie tylko czujemy kamień i drzewo, nietylko ciało i kości; przejmujemy także uczucia, gdy ściskamy rękę lub dotykamy ust

[1]) Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843.

istoty czującej. Słyszymy nietylko szum wody i szelest liści, lecz także głos ludzki pełen uczucia, mądrości i miłości. Widzimy nietylko powierzchnie zwierciadlane i widma barwne, lecz czytamy okiem we wzroku ludzkiem. Nie tylko więc zewnętrzność, lecz i wewnętrzność; nie tylko ciało, lecz i jaźń są przedmiotem zmysłów".

Widzimy jak w pojmowaniu swym sensualizmu Feuerbach usiłuje pozbyć się wszystkiego, co jest wytworem analizy psychologicznej, wytworem sztucznego rozdzielenia pojęć. Odrzucić stara się wszelki dualizm rozumu i uczucia, ujęcia i wnioskowania; wrócić do jedności pierwotnej, naiwnej i bezpośredniej, a rozszerzając pojęcia wrażenia tak, iż obejmuje funkcje intelektualne i estetyczne, nadaje swemu sensualizmowi charakter idealistyczny.

Z założeń tych wysnuwa się etyka altruistyczna. Feuerbach stwarza wyraz „tuizm", odzwierciedlający stosunek nasz do ludzi, a równoznaczny niemal z Comte'owskim altruizmem. Idea bóstwa jako wytworu ludzkiego prowadzi go naturalnie po za obręb osobnika. Nie jednostka bowiem, lecz ludzkość w całokształtcie swoim stwarza bóstwo na podobieństwo swoje. Jednostce przeciwstawia się więc społeczeństwo, jako warunek jego egzystencyi, w dążeniu do szczęścia indywidualnego—obowiązek względem ogółu. „Człowiek żyjący w odosobnieniu i dla siebie, nie ma w sobie treści człowieka, ani jako istoty moralnej, ani jako istoty myślącej. Istnością człowieka jest społeczeństwo, ścisły związek człowieka z człowiekiem, spoczywający wszakże na oczywistem rozróżnieniu „ja" i „ty"... Odosobnienie jest skończonością i ograniczeniem; stowarzyszenie—wolnością i nieskończonością. Człowiek sam przez się jest tylko

człowiekiem; człowiek w połączeniu z innymi, jedność „ja" i „ty" jest Bogiem".

Jak w filozofii jest Feuerbach panteistą, przeciwstawiając stanowisko to niefilozoficznemu teizmowi religii, tak w nauce o człowieku widzimy dążność do restutucyi harmonijnej jego natury, przywrócenia praw ciała w przeciwności do jednostronnie ascetycznego chrześcijanizmu. W tym samym czasie w przesadnej, a niekiedy dziwacznej formie staczała walkę o prawa ciała szkoła poetyczna, znana pod nazwą Młodych Niemiec. Ale jaskrawy indywidualizm i sensualizm tej szkoły, u Feuerbacha jest harmonijnie spojony z dążnościami uspołeczniającemi i zabarwiony idealistycznie.

Niepodobna niedostrzedz rysów pokrewieństwa duchowego między tą fazą myśli Feuerbachowskiej, a nauką Comte'a w jego *Polityce pozytywnej*; nie bez słuszności też nazwano Feuerbacha pozytywistą niemieckim. F. A. Lange ujął praktyczny wynik filozofii Feuerbacha w rozkaźniku: „Zadawalniaj się światem danym", to znaczy: żyj w tym świecie, który ci dany jest w ujęciu i dla niego; nie szukaj odpowiedzi na urojone zagadnienia metafizyczne i nie staraj się w marzeniu bezzasadnem przedłużać bytu swego po za kres wytknięty mu przez prawa natury.

ROZDZIAŁ XI.

Pozytywizm w Anglii.

1. Myśli zasadnicze kursu filozofii pozytywnej znalazły szeroki odgłos w Anglii, ojczyznie pierwszych zwiastunów myśli pozytywistycznej, uznanych przez Comta za swoich poprzedników, Bakona i uczonych angielskich. Ideje te ulegają mniej lub więcej samodzielnemu opracowaniu przez filozofów angielskich. W ten sposób powstaje odłam myśli filozoficznej, który nie bez słuszności nazywają zwykle **pozytywizmem angielskim**.

Widzieliśmy, że pozytywizm Comte'a w swojej części teoretycznej zawierał spuściznę po filozofii angielskiej, która teraz, w tej odnowionej formie, oddziaływa w swojej własnej ojczyznie. Łączy się tu z nią praktyczna nauka **utylitaryzmu**, również angielskiego pochodzenia.

Twórcą utylitaryzmu był **Jeremiasz Bentham** (1748—1832). Dzieła jego należą do zakresu prawodawstwa i etyki [1]). Zasadnicza myśl jego

---

[1]) Introduction to the Principles of Moral and Legistation, 1789. Deontology or the Science of Morality, 1834.

nauki znana pod nazwą zasady maxymacyi szczęścia jest ta, że czyny nasze powinny być oceniane według tego, w jakiej mierze zwiększają one szczęście innych i jak liczni są ci, których szczęście wzrasta. „Największe szczęście największej liczby"—oto formuła zasady stanowiącej podstawę zarówno etyki jak i prawodawstwa.

Bentham wszakże przyjmuje za punkt wyjścia zasadę egoistyczną. Każdy uczynek nasz powinien być oceniany według bilansu rozkoszy i przykrości, które przyczynia, uwzględniając wszystkie motywa: napięcie i trwałość uczuć przezeń wywołanych, stopień ich pewności, nawet odległość lub blizkość czasu, w którym nastąpią, wykluczając zupełnie jakościowe różnice tych uczuć. Podobnież oceniać winniśmy wpływ jego na inne osoby, które dotknąć może, a wynik ujemny lub dodatni tego zsumowania daje wartość czynu jako złego lub dobrego.

Jakież motywa skłaniają do jego popełnienia? Są to cztery „sankcye" czyli skuteczne powody do czynu: 1. sankcya fizyczna, t. j. następstwa wynikające z przyrodzonego biegu rzeczy; 2. sankcya polityczna — t. j. kara sądowa; 3. sankcya moralna czyli opinia ogółu; 4. sankcya religijna, t. j. nadzieje i oczekiwania, które pokłada wierzący w życiu doczesnem lub przyszłem jako nagrody i kary bóstwa za czyny swoje. Zadaniem prawodawcy jest uczynić tak, aby sankcye polityczne doprowadziły postępowanie ludzkie do harmonii z ideałem maxymacyi szczęścia.

Drugim umysłem, który oddziałał na rozwój pozytywizmu angielskiego w dziedzinie psychologii, nadając tej nauce swoisty angielski charakter, był **Jakób Mill** (1773—1836), ojciec Jana Stuarta.

Urodzony we wsi szkockiej, jako syn szewca, studyował teologię w Edynburgu. Dzieło historyczne o Indyach zjednało mu stanowisko w Zachodnio-indyjskiem Towarzystwie. Główne dzieło jego Analysis of the Phenomena of the Human Mind (1836) usiłuje wykryć przez skrupulatną analizę psychologiczną najprostsze składniki życia umysłowego i wykazać, w jaki sposób, przy pomocy zasady kojarzenia wyobrażeń powstają z nich złożone czynności duchowe. Rozróżnia on (na wzór Hume'a[1]) wrażenia (które są rodzajem czuć) i ideje, t. j. ich obrazy trwające po zniknięciu pierwszych. Zasadę kojarzenia zapożycza od Hartleya[2]) odrzucając jego fizyologiczną hypotezę. W ten sposób psychologia kojarzeń doprowadzona była do wykończonego systematu i uwolniona od materyalistycznych hypotez.

2. Na czele ruchu pozytywistycznego w Anglii stoi **Jan Stuart Mill** (1806—1874), który zresztą mniej zależny jest od Comte'a niż od angielskich poprzedników swoich. Wśród nich pierwsze miejsce zajmuje obok wyżej wymienionych (Jeremiasza Benthama i Jakóba Milla) Hume, oddziaływający na obu.

J. St. Mill przedstawia szlachetny typ myśliciela, a całe życie jego, skreślone przez niego samego w znakomitej Autobiografii[3]), zapełnione jest nieustannem dążeniem do prawdy. Zaledwie osiągnął cztery lata, gdy ojciec zaczął pracować nad umysłowością jego, ćwicząc pamięć na wokabułach greckich, a wyobraźnię na pisarzach klasycznych. Mając lat $6^1/_2$ pisze młodziutki Mill hi-

---

[1]) Ob. Hist. filoz. do końca XVIII w., str. 140.
[2]) Ob. Hist filoz. do końca XVIII w., str. 141.
[3]) Polski przekład—wydanie «Przeglądu Tygodniowego».

storyę a w ósmym roku rozpoczyna studya łaciny i matematyki obok lektury znakomitszych pisarzy i poetów łacińskich. Gdy doszedł lat jedenastu, pisał rozprawę p. t. Historya rzymskich zasad państwowych, w której staje po stronie partyi demokratycznej.

W dwunastym roku zaznajamia się z przyrodoznawstwem na wycieczkach i w pracowniach, a w rok później wykłada mu ojciec podczas długich spacerów zasady ekonomii politycznej.

W r. 1820 odbywa podróż do Francyi. Dłuższy w niej pobyt daje mu wypoczynek po pracy i szereg nowych wrażeń. Po powrocie oddaje się samokształceniu, przeważnie w zakresie filozofii francuskiej i angielskiej XVIII w. Wpływ Benthama ujawnia się w radykalizmie politycznym, w założeniu Towarzystwa Utylitarystów, mającego na celu rozwój i szerzenie zasad utylitaryzmu, a skupiającego znakomitych w przyszłości pisarzy, jak Grote, Austin, Ellis, Graham, Macaulay. Obok tego zakłada Mill nowe Towarzystwo debatów spekulacyjnych, gromadzące, obok radykalnych benthamitów, socyalistów szkoły Owena i socyalistów chrześcijańskich.

W r. 1823 rozpoczyna Mill działalność literacką w „Westminster Review", pismie założonem dla propagandy nowych zasad. Miejsce, które otrzymał Mill, dzięki wpływom ojca, w Towarzystwie Indyjskiem, zabezpiecza go materyalnie, dając mu jednocześnie wiele czasu wolnego na prace naukowe.

Mając lat 20 przebywa Mill ciężką kryzys moralną, na którą złożyły się rozmaite przyczyny. Za główną z nich uważa sam Mill niedostateczność myśli o szczęściu własnem, jako jedynej pobudki postępowania. Wychodzi z niej z rozszc-

rzonem, wykraczającem po za Benthama pojmowaniem etyki: z poczuciem potrzeby „życia dla innych", myśli przewodniej altruizmu Comte'a.

Wśród osób, które wywarły potężny wpływ w kierunku uspołeczniającym na filozofa naszego, mieści się pani Taylor, dla której żywił najwyższy szacunek, znając ją od r. 1831, a po śmierci jej męża w 1855 r. ożenił się z nią. Po siedmiu latach pożycia małżeńskiego stracił ją, a miał dla pamięci jej kult zbliżony do tego, jaki Comte żywił dla Klotyldy de Vaux, chociaż pozbawiony wybujałości właściwej filozofowi francuskiemu. Jej wpływowi przypisywał przeważnie myśli wypowiedziane w Poddaństwie kobiet, pisanem w rok po jej śmierci (1861), a wydanem w 1869 [1]).

Już w r. 1843 ukazało się główne dzieło Milla— jego Logika [2]), a w ślad za nią, w r. 1848, Zasady ekonomii politycznej [3]), będące na równi z pierwszą owocem wieloletniej pracy. W tym czasie uważano go powszechnie za głowę pozytywizmu angielskiego. W r. 1859 wydaje rozprawę O wolności [4]), w latach zaś 1859—1874 wydaje szereg mniejszych rozpraw p. t. Dissertations and Discussions.

Rozprawa o reformie parlamentu spowodowała wybór Milla do tego ciała prawodawczego, w którym jednak rola jego nie była wybitną.

Oprócz wymienionych ukazały się w późniejszym okresie:

---

[1]) Przekład polski.

[2]) Przekład polski A. Dygasińskiego—niecały.

[3]) Przekł. polski staranny, wyd. w Petersburgu z niewielkiemi opuszczeniami spowodowanemi przez cenzurę.

[4]) Przekł. polski - wydanie lwowskie; podobnież we Lwowie wydany przekł. O rządzie reprezentacyjnym.

Utylitaryzm (1863 [1]), Rozbiór filozofii Hamiltona (1865), Comte i pozytywizm (1865) i wydane po śmierci: Autobiografia (1873) oraz Trzy szkice o religii (1873). Umarł Mill 8 maja 1873 r.

3. Głównem dziełem filozoficznem Milla jest Logika. Pojmuje ją nietylko jako naukę formalną, lecz i rzeczową. Wszelkie poznanie polega według Milla, wiernego w tym względzie tradycyi Locke'a i Hume'a, na wrażeniach zmysłowych lub odczutych stanach wewnętrznych. Lecz znaczna część wiedzy składa się z wniosków lub wywodów, opartych na tych danych. Zadaniem logiki jest wytłumaczyć, jak dochodzimy do tych wniosków i zbadać, jaka jest ich wartość.

Twierdzenia nasze wypowiadamy w postaci sądów. Sąd nie jest tylko wyrazem stosunku między dwoma obecnymi stanami świadomości, lecz zawiera w sobie twierdzenie o faktycznym związku rzeczy, czem różni się od zdania. Gdy mówię np. że śnieg jest zimny, nie twierdzę tylko, że wyobrażenia śniegu i zimna połączone są w tej chwili w umyśle moim, lecz mam to przekonanie, że związek taki powstanie z koniecznością zawsze, skoro tylko wyobrażenie śniegu zostanie w nim wywołane drogą doświadczenia. Sąd więc jest wnioskiem, opierającym się na przeświadczeniu o mniej lub więcej trwałym stosunku.

Wniosek zostaje dowiedziony, gdy możemy porównać zasady, na których spoczywa, z zasadami innego założenia, ogólniejszego, ustawicznie przez doświadczenie stwierdzanego. Jestto zwykłe postępowanie syllogizmu: śmiertelność Sokratesa wy-

---

[1]) Przekład polski — wydanie «Przeglądu Tygodniowego» Warszawa 1872 r.

twarza się w naszem przekonaniu, jako wywód z ogólniejszego założenia śmiertelności wszystkich ludzi. Skąd jednak biorą się te założenia ogólne? Nie mogą mieć innego źródła jak doświadczenie. Lecz wszystkie fakta doświadczalne są indywidualne. Pierwotną więc formą wnioskowania nie jest ani syllogizm postępujący od ogólnej przesłanki ku poszczególnym faktom, ani indukcya postępująca drogą odwrotną, lecz wnioskowanie od szczegółu do szczegółu.

Spodziewamy się odnaleźć cechę dostrzeżoną u pewnego osobnika, także u innych osobników podobnych do niego. Przesłanka większa jest tylko skondensowanym wyrazem dla całego szeregu doświadczeń. Wciągnięcie jej do rozumowania nie daje nic nowego, ani też nie służy za podstawę dla wniosku, lecz nadaje większą pewność wnioskowaniu, zaręczając jego poprawność formalną. Wszelki wniosek jest więc indukcyą, którą wykonaliśmy już wówczas, gdy nadaliśmy mu formę ogólną.

Wszelka indukcya spoczywa na założeniu o jednostajnym biegu przyrody. Założenie to zdobywamy atoli drogą indukcyjną. Wkraczamy w ten sposób w błędne koło: indukcya opiera się na założeniu, które samo jest owocem indukcyi. Usuwa je Mill w twierdzeniu, że skoro uogólnienie jest tak rozległe, jak wyżej wymienione, tak iż niema miejsca, ani czasu, ani warunków, w którychby nie znalazło zastosowania, to nabiera ono najwyższego prawdopodobieństwa.

Jednostajność przyrody w jej całokształcie składa się z jednostajności poszczególnych zjawisk. Jeśli ujmiemy te poszczególne jednostajności, czyli poszczególne prawa przyrody, w kilku ogólnych, będziemy w stanie objąć w nich całe stawanie się.

Tak więc dla Milla zasada jednostajności przyrody jest tylko hypotezą ogólną, którą posługujemy się wówczas, gdy chcemy coś wiedzieć naprzód, a uprawnia ją tylko powodzenie to jest fakt, że nigdy dotąd nie została zaprzeczoną przez wypadki. Mamy więc tu jak i u Hume'a wyjaśnienie psychologicznych pobudek postępowania indukcyjnego, nie zaś uzasadnienie jego logiczne. Zgodnie z Hume'em pojmuje też Mill i przyczynowość, która jest dla niego następstwem stałem i bezwarunkowem. Pewniki matematyczne są zdobyczami indukcyjnemi, a niezaprzeczalny ich charakter polega na częstości indukcyi.

Mill wypracował starannie metodologię badania indukcyjnego w sposób zgoła odmienny od Bakona. Miał on nad swym poprzednikiem tę przewagę, że gdy Bakon kreślił przyszłą drogę wiedzy, Mill wysnuwał metodę swoję z przebytego już przez wiedzę indukcyjną doświadczenia. Cztery znalezione przez siebie prawidła uważa Mill za idealne niejako metody, które w rzeczywistości zastępują a n a l i z a i s y n t e z a. Trzema stopniami badania naukowego są: 1) hypoteza, 2) dedukcya z niej, 3) sprawdzenie doświadczalne.

Ostatnia część logiki poświęcona jest metodologii nauk moralnych i społecznych. Stara się w niej Mill wykazać, że ta sama metoda naukowa i indukcyjna może znaleźć zastosowanie w tych zakresach. Wyróżnia Mill trzy główne umiejętności humanistyczne: p s y c h o l o g i ę, e t o l o g i ę i s o c y o l o g i ę. Pierwsza jest nauką o władzach umysłowych wogóle, druga nauką o charakterze, jako wytworze praw psychologicznych oraz warunków fizycznych i moralnych; trzecia—ogólną nauką o zjawiskach społecznych. Obok tych nauk teoretycznych przyjmuje Mill trzy nauki praktycz-

ne, odpowiadające trzem ideałom: sprawiedliwości, celowości i piękna. Są to: etyka, polityka i estetyka. Razem stanowią one sztukę życia, którą obejmuje wyższa nauka — teleologia, t. j. nauka o wartości celów. Zasadą jej przewodnią jest dążenie do szczęścia wszystkich istot wrażliwych.

4. **Poglądy metafizyczne** swoje rozwija Mill w Badaniu nad filozofią Hamiltona, snując wywody z założeń psychologii kojarzeń.

Wszystkie nasze przekonania spoczywają ostatecznie na intuicyi bezpośredniej, przeciwko której niema apelacyi. Niema poznania apriorycznego. Pewność, którą przypisujemy niektórym twierdzeniom, lub ich charakter konieczny nie są dowodem ich prawdziwości, ani ich intuicyjnego charakteru. Nie jedno, co wydaje się nam niepodobnem, uzyskało tę cechę dzięki warunkom psychologicznym kojarzeń; inne zaś rzeczy, które przez długi czas wydawały się niezrozumiałemi, dziś przestały być takiemi. Niezrozumiałość czegoś nie jest dowodem niemożliwości tegoż; nie mamy bowiem powodu do przyjmowania z góry zgodności między mikrokosmem a makrokosmosem.

Mill stosuje te założenia ogólne do dwóch zasadniczych przeświadczeń, które posiadamy, a mianowicie do przeświadczenia o istnieniu rzeczy zewnętrznych oraz naszej jaźni, starając się psychologicznie wytłumaczyć pochodzenie tych przeświadczeń. Tłumaczenie to spoczywa na dwóch faktach psychologicznych: 1) na fakcie oczekiwania, czyli zdolności tworzenia pojęć o możliwych ujęciach oraz 2) na prawach skojarzeń.

Analiza psychologiczna wykazuje, że śród wrażeń zmysłowych wyróżnia się pewna gromadka możliwości wrażeń, która bierze przewagę ponad

rzeczywistemi wrażeniami, t. j. takiemi, których w danej chwili istotnie doświadczamy. Kiedy rzeczywiste wrażenia zmieniają się ustawicznie, owe możliwości wrażeń zostają stałe, a obejmują one całe grupy poszczególnych wrażeń związanych prawidłowem następstwem.

Gdy znajduję się w pokoju i oglądam szereg przedmiotów, zapełniających go, doznaję wrażeń rzeczywistych. Wrażenia te zmieniają się w każdej chwili w zależności od zmiany mego położenia, od ruchów oka i t. d. Gdy opuszczam pokój, wrażenia te przestają dla mnie istnieć. Mam jednak to przeświadczenie, że skoro wrócę do pokoju, zobaczę też same przedmioty, a powtarzając te same ruchy, otrzymam całe szeregi tych samych wrażeń.

Takie wyróżnienie owych grup możliwych wrażeń staje się przyczyną, że pojęcia substancyi, przyczynowości, czynności i t. d. wiążemy z temi możliwościami zamiast z wrażeniami rzeczywistemi; a chociaż wrażenia te stanowią ich podstawę przychodzimy do tego, że je uważamy za przypadkowe, możliwości zaś owe za rzeczywistość.

Dalszą cechą wyróżniającą owe możliwości wrażeń jest ta, że gdy wrażenia rzeczywiste należą tylko do nas, możliwości owe są wspólne wszystkim ludziom. W ten sposób doświadczenie o ustawicznej możliwości wrażeń prowadzi nas do wniosku, że coś istnieje na zewnątrz nas. Wiara więc w istnienie przedmiotów zewnętrznych nie jest niczem innem, jak wiarą w stałe możliwości wrażeń, nabytą drogą skojarzeń a obcą świadomości pierwotnej.

W podobny sposób wywodzi Mill pojęcie jaźni, czyli ducha osobowego. Jaźń jest tylko sumą następujących po sobie stanów psychicznych. Prze-

świadczenie o trwałości tej jaźni redukuje się do wiary w ustawiczną możność odczuwań, których nie mam, lecz które mogą powstać w pewnych warunkach. Przyznaje wprawdzie Mill, że teorya ta napotyka na pewną trudność: jeśli jaźń jest szeregiem stanów świadomości, to powinniśmy mu przyznać tę osobliwość, że szereg ten ma świadomość siebie samego, swego poprzedniego przebiegu i swego stawania się. „Stoimy tu wobec dylematu: albo przyznania, że jaźń czemś odmiennym od szeregu rzeczywistych lub możliwych stanów świadomości, lub przyjęcia paradoksu, że szereg stanów świadomości może mieć świadomość o sobie, jako o szeregu".

Fenomenalizm Milla ściera się więc tu z tą samą trudnością, z jaką spotka się materyalizm (ob. Rozdz. XII), probując wysnuć wiadomość z ruchu materyi: w obu wypadkach próba rozłożenia świadomości na składniki, bądź psychiczne, bądź fizyczne, prowadzi z koniecznością do wymagania nowej świadomości, któraby te składniki obejmowała lub transformowała.

5. W poglądach swoich **etycznych** Mill, jak to już nadmieniliśmy, obrał za punkt wyjścia utylitaryzm Benthama. Czyny są dla niego prawe, gdy zmierzają ku spotęgowaniu szczęścia ogólnego i w tem większym stopniu, im bardziej się do tego przyczyniają. Przeciwnie, czyny zmierzające w odwrotnym kierunku, są złe. Natura ludzka jest tak ukształtowana, że pragnie tylko tego, co prowadzi do szczęścia, co jest jego składnikiem lub celem ku niemu.

W dwóch wszakże punktach Mill wykracza po za naukę Bentham'a, uzupełniając ją i czyniąc konsekwentniejszą. Najprzód uznaje on pewną gradacyę pomiędzy rozmaitemi formami roskoszy,

nie tylko ze względu na ilościową, lecz także i na jakościową ich stronę. Są przyjemności, mające większą wartość od innych. Wartość ta określa się na podstawie czynnika sokratycznego: „zgody wszystkich". Jeśli z dwóch dóbr życiowych, wszyscy ludzie, którzy znają z doświadczenia oba, przyznają wyższość jednemu, dobro to ma większą wartość jakościową. Tak więc zasada demokratyzmu, która ograniczyła już u Bentham'a indywidualizm polityczny, wprowadzając zasadę równości obywatelskiej, u Milla wnika głębiej w zakres etyki, stanowiącej podstawę prawodawstwa. Kaprysowi indywidualnemu, eudemonizmowi filozofii oświaty, przeciwstawia Mill, jak niegdyś Sokrates sofistom, ocenę ogółu.

Następnie stara się Mill dokładnie uzasadnić i na pewniejszej oprzeć podstawie przejście od szczęścia jednostki do szczęścia innych. W tym celu powołuje się znowuż na psychologię skojarzeń. Rzeczy, powiada on, które pierwotnie i same przez się były obojętne, stają się pożądanemi wskutek tego, iż posługiwaliśmy się niemi, jako środkiem do osiągnięcia szczęścia, wskutek czego myśl o szczęściu skojarzyła się z niemi. W ten sposób cnotę, która była tylko narzędziem szczęścia, zaczynamy kochać dla niej samej, podobnie jak skąpiec, który zaczął gromadzić pieniądze jako środek do roskoszy, zaczyna w końcu kochać je dla nich samych, zrzekając się wszelkiego użycia. Daje wszakże Mill także i etyczne uzasadnienie dążenia do szczęścia innych, wykazując, że uczucia społeczne są również naturalne i głębokie, jak egoistyczne. Uczucia te wzrastają coraz bardziej pod wpływem wychowania i życia społecznego. W tym drugim motywie dostrzegamy zasadniczą myśl etyki Comte'a.

6. W *Zasadach ekonomii* i w innych pismach, potrącając o zagadnienia podstawowe filozofii społecznej, przeciwstawia Mill obecny niezdrowy i jednostronny stan komercyalizmu, podkopujący wielostronność rozwoju natury ludzkiej, a powodujący niesprawiedliwość w podziale dóbr i ubóstwo klas pracujących, komunizmowi jako ideałowi przyszłości—i stawia pytanie: czy komunizm ów zdoła usunąć złe i czy nie stanie się również jednostronnym? Z dwóch walczących z sobą zasad ta weźmie górę, która się zgadza z najszerszym zakresem zdolności i rozwoju ludzkiego.

„Gdybyśmy mieli do wyboru, powiada on, pomiędzy komunizmem ze wszystkiemi jego szansami, a stanem obecnym społeczeństwa ze wszystkiemi cierpieniami i niesprawiedliwościami; gdyby własność osobista wymagała jako następstwo nieuniknione takiego podziału owoców pracy, jaki dziś istnieje; t. j. zostającego prawie w odwrotnym stosunku do rzeczywistej ilości pracy, wszystkie zarzuty przeciwko komunizmowi nie zaważyłyby na szali dowodów więcej od źdźbła słomy".

Sam Mill wszakże nie uważa siły żywotnej współczesnego ustroju za wyczerpaną bezwzględnie. Domaga się on tylko wolności dla eksperymentów komunistycznych, stopniowego upaństwowienia ziemi, reformy prawa spadkowego. Dla podniesienia zaś klas pracujących żąda przedewszystkiem wychowania, które podnosząc wymagania, przyczynia się do podwyższenia stopy życiowej a więc i zarobków oraz stowarzyszeń robotniczych.

W rozprawie *O wolności* broni Mill zasad państwa indywidualistycznego z jego bezgraniczną wolnością, a rozprawka *O poddaństwie ko-*

biet ujawnia te same dążności do emancypacyi wszystkich gromad i klas społecznych pokrzywdzonych przez ustrój dzisiejszy, jaką widzieliśmy w zasadach ekonomii.

7. Poglądy na **istotę religii**, zawarte są w trzech rozprawkach pośmiertnych. Pierwsza, pisana około r. 1850 p. t. Przyroda, wynurza myśl, że przyroda wzięta w całości swojej niema za jedyny lub nawet główny cel dobra istot żyjących. Sami ludzie powinni więc troszczyć się o nie. Człowiek musi ulegać prawom przyrody, ale nie daje się im z koniecznością prowadzić. Odkrywając je i stosując inteligentnie, możemy przeciwstawiać jedne drugim i kierować wypadkami zgodnie z naszą wolą.

Druga rozprawa, p. t. Korzyści religii, rozwija myśl, że ze wszystkich religij pozytywnych ta jest najlepszą, która uważa ludzi cnotliwych za sprzymierzeńców Istoty Najwyższej czyli zasady Dobra w jej walce ze złem. Zastąpić ją wszakże może z korzyścią idealizacya życia ziemskiego i wyrobienie wysokiej idei o tem, czem ono stać się może. Myśl o wiecznem istnieniu uważa Mill raczej za smutną niż pocieszającą.

Trzecia rozprawa napisana jest znacznie później, około r. 1870. Uznaje w niej Mill możliwość wiary w istnienie Istoty dobrej i potężnej, lecz nie wszechmocnej i nienajlepszej. Istnienie złego i krzywdy na świecie każe nam przyjąć, że Bóg albo nie jest wszechmocny, albo jest zły. Może też potrzebuje pomocy naszej dla zwycięztwa Dobra. Wyobrażenie osoby tak doskonałej moralnie, jak Chrystus może być wysoce pomocnem jako czynnik wychowania etycznego, chociaż historyczne istnienie takiej osoby jest nieprawdopodobne.

Za istotę religii uważa Mill skierowanie uczuć

i pożądań ku idealnej doskonałości. Religia Ludzkości czyni zadość wymaganiom tym co najmniej w tym samym stopniu, jak i religie tradycyjne.

8. **Jerzy Lewes** (1817—1878) mąż słynnej powieściopisarki, Jerzego Eliot, czynny w rozmaitych zakresach literatury, jako filozof występuje pierwotnie w roli popularyzatora pozytywizmu w dziele p. t. Filozofia Comta (1853). W tym samym duchu napisana jest jego Historya filozofii w życiorysach [1]). W obszernej przedmowie stara się on uzasadnić, jako jedyną filozofią przyszłości ma być pozytywizm a cała historya filozofii ma udowodnić niemożliwość osiągnięcia prawdy metafizycznej. Pomimo tak tendencyjnego założenia książka ta należy do bardzo poczytnych i pożytecznych podręczników dzięki przejrzystości i talentowi wykładu. W późniejszej pracy p. t. Zagadnienia o życiu i duchu (1874—1879 [2]) stara się uzupełnić lukę, którą pozostawia pozytywizm w zakresie zasadniczych zagadnień metafizycznych. Rozróżnia on dziedzinę doświadczalną od metempirycznej (pozadoświadczalnej). W każdem zagadnieniu, powiada on, zawarte są pewne pierwiastki transcendentalne. Metoda pozytywna polega na tem, aby wykluczyć metempiryczną część tak, iżby wyróżnić pierwiastki poznane pozytywnie od spekulacyjnych. W ten sposób możliwą będzie metafizyka doświadczalna. Poznawalne jest częścią rzeczywistości, a świat zjawisk częściowem objawieniem absolutu. Pierwiastki aprioryczne poznania są to zorganizowane

---

[1]) Pierwszy tom w przekładzie Dygasińskiego wyszedł po polsku.

[2]) W przekładzie J. Potockiego mamy również tylko pierwszy tom.

doświadczenia minionych pokoleń, które odziedziczamy narówni z instynktem i które stanowią nieodzowny składnik naszej kultury duchowej. Wrażenia i ruch w nerwach stanowią jedną rzecz, ujętą rozmaitymi sposobami. Używa Lewes niekiedy porównania powierzchni kulistej, która odmiennie przedstawia się widzowi, znajdującemu się na zewnątrz, inaczej temu, kto ją z wewnątrz ogląda. Kładzie nacisk na rolę życia społecznego nietylko w uczuciowym, ale w intelektualnym rozwoju jednostki.

9. **Aleksander Bain** (1818 — 1906), urodzony w Szkocyi, przez szereg lat był profesorem w Aberdeen. W poglądach swoich objął przeważnie stanowisko Jana Stuarta Milla [1]). Najważniejszą pracą jego są dwa dzieła, dotyczące psychologii: Zmysły i rozum (pierwsze wydanie 1855, czwarte—1894) oraz Uczucia i wola (pierwsze wyd. 1859). Rozwija on w nich i doprowadza do wykończenia zasady psychologii kojarzeń.

Bain kładzie wielki nacisk na doniosłość wrażeń mięśniowych dla życia umysłowego: one to dają świadomość ruchów dowolnych, stanowiących pierwsze składniki życia psychicznego. Ruchy bowiem poprzedzają wrażenia, a pierwotnie nie zależą od żadnych bodźców zewnętrznych. Pierwsze ruchy dziecka wynikają z wyładowania energii nagromadzonej w układzie nerwowym, a dopiero przypadkowo osiągnięte doświadczenie naucza celowego ich użycia.

---

[1]) W polskim przekładzie mamy jego Zasady logiki dedukcyjnej i indukcyjnej (2 tomy) oraz dziełko p. t. Umysł i ciało i teorya ich wzajemnego stosunku (1873).

Trzy czynności zasadnicze zawarte są w akcie świadomości: 1) zdolność rozróżnienia, 2) dostrzeżenie podobieństw i 3) pamięć. Zasada więc kojarzenia wyobrażeń ujawnia się już w najbardziej elementarnych zjawiskach psychicznych. Za dwie zasadnicze odmienne formy skojarzeń, uważa Bain kojarzenie według styczności (sąsiedztwo dwóch wyobrażeń co do miejsca lub czasu) oraz według podobieństwa. Prócz tych dwóch elementarnych form skojarzenia przyjmuje Bain także złożone formy, które nazywa skojarzeniem konstrukcyjnem. Skojarzenie to czynne jest w pracy twórczej uczonego.

Trzy czynniki składają się na wytworzenie wyobrażenia o świecie zewnętrznym, materyalnym, w przeciwstawności do wewnętrznych stanów świadomości: 1) Wyładowanie energii mięśniowej w przeciwności do biernego odbierania wrażeń; 2) stałe połączenie wrażeń końcowych z określonemi formami energii muskularnej; 3) zgodność wszystkich ludzi co do rzeczy zewnętrznych, i brak tej zgodności dla wewnętrznych stanów świadomości. Krótko mówiąc, świat zewnętrzny przedstawia sumę sposobności rozwinięcia naszej energii. Wiara w istnienie tego świata spoczywa na stałym związku pewnych ruchów z pewnemi wrażeniami.

Stanowisko to moglibyśmy nazwać idealizmem kojarzeniowo-mechanicznym, a jest ono bardzo pokrewne z woluntaryzmem Wundta, o którym wypadnie nam mówić niezadługo. Psychologia skojarzeń i psychologia fizyologiczna, prowadzą do wyników zbliżonych.

10. **Herbert Spencer** (1820—1903), był rodowitym anglikiem. W przeciwności do Milla, który otrzymał tak świetne i staranne wykształcenie

od ojca swego, Spencer jest dzieckiem o spóźnionym rozwoju i samoukiem. Pierwszych nauk udzielał mu ojciec, nauczyciel szkolny. Oddany następnie do wuja, oparł się stanowczo jego zamiarowi wysłania go na uniwersytet. Korzystając z szybkiego rozwoju budownictwa kolei, wyrobił się na technika w jednem z biur inżynieryjnych, a zapewniwszy sobie byt w ten sposób, poświęcał czas wolny czytelnictwu i pracom literackim. Prace te niebawem zwróciły na niego uwagę.

Zaciągnął on stosunki z wybitnymi myślicielami jak Huxley, Lewes i inni. Po szeregu artykułów w „Economist" ukazuje się obszerniejsza praca, p. t. Statyka społeczna (1850), w której żąda Spencer unarodowienia ziemi. Między rokiem 1848 a 1858 ogłosił szereg artykułów, stanowiących szkice do późniejszych prac. W r. 1853 ukazały się Zasady psychologii, w r. 1860 wydaje prospekt szeregu dzieł, mających objąć całość Filozofii syntetycznej. Plan ten, na 20 lat rozłożony, został ściśle wykonany pomimo licznych przeszkód finansowych (każde bowiem nowe dzieło zwiększało deficyt) z opóźnieniem tylko o lat kilka. I tak w r. 1862 ukazały się *Pierwsze zasady w latach 1864—1867 Zasady biologii, w 1876 *Zasady socyologii, w 1882 *Instytucye polityczne, w 1885—96 *Instytucye kościelne, w r. 1892—93 *Zasady etyki.

Prócz wymienionych części Systematu filozofii syntetycznej wydał Spencer szereg prac mniejszych i większych. Z tych nadmienimy o następujących: *Klasyfikacya umiejętności (1864), *Wychowanie intelektualne, moralne i fizyczne (1861), Studyowanie socyologii (1873), *Jednostka wobec pań-

stwa (1884), Szkice (1858—63, niektóre z nich ukazały się w polskim przekładzie) i Socyologia opisowa [1]).

Spencer umarł w grudniu w r. 1903.

11. Stanowisko, które zajął Spencer, uzyskało w Anglii nazwę agnostycyzmu. Pochodzi ona stąd, że Spencer uznaje istnienie Niepoznawalnego, czyli Siły, której tylko poszczególne objawy dostępne są naszemu poznaniu. Na tem uznaniu opiera on pojednanie religii z wiedzą. Każda z nich bowiem dostrzega i bada tylko jednę stronę owego Niepoznawalnego. Są to dwaj rycerze, walczący o barwy tarczy, której każdy widział tylko połowę.

Filozofia według Spencera jest wiedzą doskonale zjednoczoną, czem różni się od nauk specyalnych, które są wiedzą tylko częściowo zjednoczoną. Analiza stanów psychicznych każe nam wyróżnić dwa szeregi: wrażenia silne, czyli żywe (bezpośrednie) i słabe (przypomnienia). Rozróżnienie to prowadzi do rozdzielenia przedmiotu od podmiotu; a dalsza analiza każe przyjąć, że po za wrażeniami istnieją ich przyczyny, odmienne od nich.

Osiągnięte w ten sposób stanowisko nazywa Spencer realizmem przeobrażonym, a uzmysławia je za pomocą następującego podobieństwa: Odbicie sześciana w zwierciadle walcowatem tworzy obraz, którego części i stosunki odmienne są od przedmiotu; jednak każdemu punktowi przedmiotu odpowiadać będzie pewien punkt obrazu,

---

[1]) Dzieła oznaczone gwiazdką wyszły w przekładach polskich; z tych Klasyfikacya umiejętności przez Nalepińskiego, Data Etyki przez J. Karłowicza. Wychowanie przez Dygasińskiego. Pozostałe zaś dzieła przez J. Potockiego.

a zależność ich wzajemna może być dokładnie obliczona. Taki stosunek istnieje między umysłem (powierzchnia zwierciadła), rzeczywistością czyli Niepoznawalnem (sześcian) a naszem poznaniem (obraz). Realizm naiwny przypuszcza, że obraz jest jednakowy z przedmiotem; dla idealizmu istnieje tylko zwierciadło i obraz; sceptycyzm (Spencer ma tu na myśli fenomenalizm Hume'a i Milla) twierdzi, że nietylko nie mamy prawa wnosić o istnieniu sześciana, ale nawet zwierciadła—wiemy tylko o obrazie.

Łatwo dostrzedz w tych myślach wpływ nauki Kanta o rzeczy w sobie, którą zaczerpnął Spencer z drugiej ręki: od Mansela i Hamiltona, a którą szczególniej uprościł. Jednocześnie odbiega Spencer w swych Pierwszych zasadach od zasadniczej myśli Comta, odrzucającego wszelką metafizykę. Po za tem jednak łatwo dostrzedz w całym planie F i l o z o f i i s y n t e t y c z n e j wpływ K u r s u f i l o z o f i i p o z y t y w n e j, a pomimo akcentowanych przez Spencera różnic, oddzielających go od Comta, jest on bardziej od niego zależnym niż J. St. Mill. Załatwiwszy się w ten sposób z Niepoznawalnem, Spencer przechodzi do form jego objawienia i ustanawia cztery zasadnicze prawa przyrody: 1 — niezniszczalność materyi, 2—trwałość siły, 3—przeobrażalność sił i ich równowartość i 4—rytmiczność ruchów.

Cały proces stawania się czyli e w o l u c y i polega na różniczkowaniu i całkowaniu, a poddany jest trzem prawom:

1—P r a w o n i e s t a ł o ś c i s t a n u j e d n o r o d n e g o, głoszące, że wszelki stan jednorodny staje się pod wpływem sił zewnętrznych mniej jednorodnym.

2—Prawo pomnożenia skutków, mające objawiać się w tem, że siła, działająca na skupienie jednorodne wywołuje więcej od jednego skutku.

3—Prawo segregacyi, polegające na tem, że siła zewnętrzna, działając jednakowo na części podobne, a nie jednakowo na różnorodne, zmusza „podobne do łączenia się z podobnem” (ob. Demokryt).

Charakter ogólny ewolucyi określa się tem, iż jest ona przejściem: 1—od mniejszej do większej spójności (np. mgławica i układ słoneczny); 2—od większej do mniejszej jednorodności (zarodek i organizm dojrzały); 3—od nieokreśloności do coraz większej określoności. Proces ewolucyi ujmuje Spencer w następującej formule: „Ewolucya jest całkowaniem (integracyą) materyi, któremu towarzyszy rozproszenie ruchu; materya przechodzi przytem z jednorodności nieokreślonej i niespójnej do różnorodności określonej i spójnej, ruch zaś zachowany ulega analogicznemu przeobrażeniu”.

12. Zastosowanie tych zasad ogólnych do teoryi życia znajduje miejsce w **Biologii**. Życie określa się tu jako ustawiczne przystosowanie stosunków wewnętrznych do zewnętrznych. Przedmiotem biologii jest więc wzajemne oddziaływanie pomiędzy organizmem a jego otoczeniem. Darwinowska zasada ewolucyi znajduje tu całkowite uznanie. Budowa organizmu jest wynikiem nieskończonego szeregu oddziaływań wzajemnych pomiędzy nim a otoczeniem. Ponieważ warunki zewnętrzne zmieniają się ustawicznie, byłoby to sprzecznością z zasadą zachowania siły, gdyby gatunki nie ulegały zmianie. Przypuszczenie zaś, jakoby nabyte cechy nie mogły być dziedziczone (jak to twierdził Weissmann, z którym energicz-

nie polemizował Spencer) opiera się na niedorzecznem założeniu, że organizm zmieniony wytwarza potomność, podobną do tej, jaką byłby wydał, gdyby nie był uległ zmianie.

Psychologia zajmuje ogniskowe stanowisko w Systemacie Spencera, który poprzedziła chronologicznie. Rozciąga w niej autor zasadę ewolucyi na życie psychiczne. W pierwotnem wydaniu składała się ona z czterech części: analizy ogólnej i szczegółowej; syntezy ogólnej i szczegółowej. A chociaż w późniejszych wydaniach przybyły nowe części i objętość dzieła urosła do potrójnej wielkości, istotną treść jego stanowią wymienione części. Analiza ogólna bada cechy poznania i ustanawia probierz prawdy; wynikiem jej jest znane już nam stanowisko realizmu przeobrażonego. Analiza specyalna usiłuje rozłożyć każdy akt psychiczny na jego składniki, aby dojść w ten sposób do pierwiastków życia psychicznego. Synteza ogólna ustanawia zależność pomiędzy organizmem, a jego otoczeniem i zawiera myśli, które następnie przeszły do Zasad biologii. Synteza specyalna wysnuwa złożone funkcye psychiczne z odkrytych przez analizę pierwiastków.

Dwie myśli zasadnicze snują się przez obie syntezy; idea ewolucyjna ciągłości zjawisk duchowych od odruchu do najwyższych objawów świadomości, oraz idea związku między organizmem a otoczeniem. Psychizm jest środkiem przystosowania się „warunków wewnętrznych do zewnętrznych", które ujawnia się zarówno w ucieczce zwierzęcia przed wrogiem, jak i w pomyśle Newtona, tworzącego teoryę świata.

13. **Socyologia**. Życie społeczne uważa Spencer za byt nadorganiczny; społeczeństwo wszakże porównywa do organizmu. Cztery są cechy po-

dobieństwa i cztery różnice między organizmem a społeczeństwem.

Podobieństwa polegają na tem: 1) że społeczeństwa narówni z organizmami rosną z drobnych skupień w olbrzymie; 2) że z budowy prostej przechodzą do złożonej; 3) że w miarę rozwoju jednych i drugich wzrasta zależność wzajemna ich części; 4) że życie całości niezależne jest od życia poszczególnych części i trwa dłużej.

Cztery różnice są następujące:

1) Społeczeństwa pozbawione są określonej formy zewnętrznej, właściwej organizmowi;

2) Brak ciągłości pomiędzy częściami organizmu społecznego;

3) Zmienność miejsca ostatecznych składników społeczeństwa — osobników, gdy przeciwnie w organizmie komórki są unieruchomione;

4) Czucie rozlane jest w całem ciele społecznem; społeczeństwo nie posiada specyalnego organu świadomości, któryby odpowiadał układowi nerwowemu zwierząt.

Ta ostatnia różnica prowadzi do doniosłego wniosku: że nie powinniśmy nigdy poświęcać pomyślności jednostek dla ogółu, lecz odwrotnie.

Rozwój społeczeństwa przedstawia trzy fazy: społeczeństwo wojskowe przeobraża się stopniowo w mieszane, mieszane zaś w przemysłowe. W typie wojowniczym głównem zajęciem jest walka, pochłaniająca czas wszystkich mężczyzn. Praca powierzona jest kobietom i niewolnikom. Konieczność skupiania sił wytwarza tu despotyzm i centralizacyę. Poddanie się jednostki społeczeństwu znamionuje ten typ, a posłuszeństwo jest najwyższą cnotą. W miarę rozwoju przemysłu wytwarza się dążność do instytucyi wolnościowych oraz do zakreślenia granic władzy. W typie przemysło-

wym praca staje na pierwszym planie. Poszanowanie jednostki i poszanowanie praw innych jest cechą tego typu. Przemysł przekształca stopniowo mniemanie, że jednostka istnieje dla społeczeństwa na przeciwne: że państwo istnieje dla jednostki.

Walka z militaryzmem jest cechą współczesnego społeczeństwa. Dopóki jednak trwać będzie najazd Europejczyków na tak zwane ludy niższe, niedorzecznem jest spodziewać się, aby rządy szanowały prawa swoich obywateli.

W polityce praktycznej Spencer jest zwolennikiem zasady „laissez faire". Wystąpił on jaskrawo przeciwko dążeniom socyalistycznym w broszurze zatytułowanej: Nadchodzące niewolnictwo.

14. **Etyka** Spencera łączy zasadę użyteczności z ewolucyonizmem. Postępowanie jest dobre, gdy sprzyja samozachowaniu; złe — gdy mu jest przeciwne. Dobre postępowanie wszakże dąży nietylko do rozszerzenia życia jednostki, lecz także i bliźnich. Sądy etyczne mają swe źródło w doświadczeniu, lecz nie indywidualnem, tylko dziedzicznem — doświadczeniu rodu: to co dla przodków naszych było wyrachowaniem, dziedziczymy po nich jako instynkt moralny.

Pomieszanie pojęć etycznych wynika z dwóch przyczyn. Jedną jest sprzeczność sankcyi: pierwotne sankcye zachowują swój wpływ, kiedy nowe, racyonalne je zastępują; tak więc wola Boska rywalizuje w naszych pojęciach z ideą dobrego. Drugą przyczyną jest różnorodność kodeksów. Odziedziczona po wojennym stanie społeczeństw wrogość na zewnątrz, łączy się z nakazem miłości w obrębie własnego społeczeństwa. Religia miłości ściera się z religią nienawiści.

Moralność dzisiejsza jest słabym pokostem religii miłości na pogańskiem społeczeństwie.

Dbałość o siebie jest niemniej doniosłą od altruizmu. Każda nasza czynność jest w gruncie egoistyczną, lub nieświadomie taką.

Obok etyki indywidualnej istnieje etyka społeczna. Zasadą jej według Spencera jest obrona indywidualności przeciw socyalizmowi. Opieka potrzebna jest dla małoletnich. Wolność jest zasadą wieku dojrzałego. Jednostka dojrzała ponosi sama następstwa swego postępowania.

Tak więc pierwotne dążenia uspołeczniające pozytywizmu angielskiego, odziedziczone po nauce Comte'a, przedzierzgają się u ostatnich jego przedstawicieli w indywidualizm jaskrawo przeciwstawiający się w drugiej połowie stulecia prądowi socyalistycznemu.

ROZDZIAŁ XII.

Materyalizm w Niemczech i przyrodoznawstwo filozoficzne w Anglii.

1. Pozytywizm przez metodę swoję i przez wyłączne niemal uwzględnienia wiedzy przyrodniczej, jako składnika filozofii naukowej, jako jedynej dotąd wiedzy pozytywnej, przygotowywał grunt dla materyalizmu, który jest rozszerzeniem na cały zakres poznania poglądów i sposobów myślenia, wyrobionych w dziedzinie przyrodoznawstwa. Do odnowienia materyalizmu w XIX stuleciu przyczynił się w znacznej mierze także postęp w zakresie poszczególnych nauk przyrodniczych i rozwój przemysłu, którego technika, wiążąc się z przyrodoznawstwem, podniosła w niezmiernym stopniu znaczenia studyów przyrodniczych, zarówno w uniwersytetach jak i specyalnie tworzących się dla zadośćuczynienia nowym potrzebom szkołach przemysłowych.

W XVIII wieku szczytowym punktem poglądu materyalistycznego był Systemat przyrody

Holbacha [1]). Ośmdziesiąt lat, które upłynęły od chwili wydania tego dzieła, były świadkiem powstania całego szeregu nowych gałęzi nauk, przyniosły tak wiele niespodziewanych odkryć, takie bogactwo faktów, że zdawałoby się materyalizm XIX wieku spocząćby mógł na całkiem nowych podstawach. Jednakże ogólny zarys systematu, jego myśli zasadnicze, jego duch nie różnią się istotnie nietylko od Systematu przyrody Holbacha, lecz nawet od Szkicu Demokryta. Natomiast uderza nas w materyalizmie ostatniej doby bogactwo i wykończenie szczegółów przynajmniej w tych zakresach, które należą do fizyki i kosmologii, a więc do przyrodoznawstwa właściwego. Zyskuje na tem ogromnie siła przekonywająca tego poglądu na świat.

Natomiast w zakresie objawów duchowych, w dziedzinach społecznej, etycznej, estetycznej materyalizm zostaje jak i dawniej niezadawalniającym. Łatwo zrozumiemy różnicę przed chwilą zaznaczaną, jeśli przypomnimy sobie, że materyalizm jest tylko rozszerzeniem na całość poznania poglądu przyrodniczego: pogląd ten tem lepiej okazuje się odpowiadającym potrzebom, im bliżej stosuje się do tego zakresu, dla którego został stworzony. Im bardziej zaś oddalamy się od dziedziny przyrody ku objawom, dla których ani metoda, ani pojęcia zasadnicze przyrodoznawstwa nie są miarodajnemi, tem bardziej ujawnia się niedostateczność tego poglądu i nie współmierność jego z przedmiotem.

2. W formie czystej i jaskrawej materyalizm wystąpił w XIX stuleciu w Niemczech. Przyjście

---

[1]) Ob. t IV obecnego wydawnictwa, Historya filozofii do końca XVIII w., str. 148.

jego tu było przygotowane z jednej strony przez zupełny upadek zaufania ogółu do systematów idealistycznych wytworzonych na początku stulecia, z drugiej przez zgryźliwą krytykę, której poddała lewica Heglowska pojęcia religijne i domniemane pojednanie filozofii z teologią, zaproponowane przez Hegla.

Rzecznikami materyalizmu są tu przeważnie nie filozofowie, lecz przyrodnicy i lekarze. **Karol Vogt** (1817—1895), słynny zoolog, republikanin z r. 1848, skazany zaocznie na śmierć za udział w tym ruchu, znajdujący przytułek w Genewie, gdzie do śmierci miał katedrę zoologii, w Obrazach z życia zwierzęcego (1852) rzuca kilka twierdzeń skierowanych przeciwko nieśmiertelności indywidualnej oraz istnieniu odrębnej substancyi duchowej.

Dało to pochop Rudolfowi Wagnerowi, jednemu z najpłytszych umysłów ówczesnych, do wystąpienia na posiedzeniu towarzystwa przyrodniczego w Getyndze w obronie nieśmiertelności duszy i legendy biblijnej o pochodzeniu rasy ludzkiej z jednej pary. Vogt odpowiedział miażdżącą krytyką pod tytułem Wiara węglarzy wobec wiedzy [1]), a w roku 1863 wygłosił szereg odczytów kreślących historyę człowieka tak, jak ją odsłaniały badania geologiczne i archeologiczne.

3. **Ludwik Büchner** (1824—1899), lekarz z zawodu obdarzony darem popularyzacyi i werwą literacką, wydał w r. 1855 dziełko p. t. Materya i siła [2]), które stało się niebawem prawdziwą ewangelią materyalizmu; nie dla zalet filozoficznych, bo te są bardzo względne, lecz dla przej-

---

1) Köhlerglaube und Wissenschaft. Gissen 1854.
2) Stoff und Kraft, przekład polski we Lwowie, 1869.

rzystości formy i drastyczności twierdzeń. Doczekało się ono 20 wydań.

Siła i materya stanowią odwiecznie i stanowić będą zawsze całokształt zjawisk, które nazywamy wszechświatem. Jak ruch wywołany jest przez machinę parową, tak całokształt pewnych skutków, które nazywamy rozumem, duszą, myślą, wytworzony zostaje przez machinę zwierzęcą. Czynność psychiczna jest tylko promieniowaniem ruchu, wywołanego przez wrażenia zewnętrzne. Takie są myśli zasadnicze tego dziełka, które przez swoję formę przystępną, przez pewność, z jaką rzucało paradoksy, było jakby stworzone na to, by budzić młode umysły z drzemki dogmatycznej, wykonywać nad nimi bolesną operacyę burzenia tradycyjnego poglądu na świat, dla oczyszczenia gruntu pod nowe zasiewy myśli filozoficznej.

4. **Jakób Moleschott** (1822—1893), urodzony w Holandyi, był przez jakiś czas docentem w Heidelbergu, skąd wydalony za ateizm, został profesorem w Zürichu, a następnie w Turynie i Rzymie. Fizyolog z zawodu, odpowiedział on w r. 1852 na głośne w owym czasie Listy chemiczne Liebiga, książką p. t. Krążenie życia, w której zwalcza stanowczo witalizm głośnego chemika, odrzuca przedział między przyrodą nieorganiczną a organiczną, podnosi natomiast jedność przyrody i ciągłość zjawisk. Zależność myśli od materyalnych warunków odżywiania mózgu zaakcentowana tu w sposób drastyczny:

„Nie ma myśli bez fosforu!” Górnik wydobywa go z ziemi w postaci fosforanu wapnia; rolnik używa go jako nawóz do zboża, które odżywia ciało i mózg myśliciela. Stosuje się to do wszystkich materyałów. Życie wiąże się z materyą, myśl z życiem; z myślą — wola uczynienia życia

lepszem i szczęśliwszem. Jeśli więc dostarczymy mózgowi najlepszych materyałów pożywczych, myśl nasza dosięgnie najwyższego rozwoju i zagadnienie społeczne zostanie rozwiązane. Człowiek jest sumą swoich rodziców i przodków, miejsca i czasu, powietrza i klimatu, światła i dźwięku, pożywienia i odzienia; jest wytworem ośrodka, w którym żyje. Wiedza przyrodnicza jest Prometeuszem naszych czasów, a Chemia najwyższą z nauk.

Pisząc sprawozdanie z tej książki, Feuerbach nadał jeszcze drastyczniejszą formę myśli autora: „Człowiek jest tem, co je". (Der Mensch ist, was er isst).

5. Pisarze dotąd wymienieni ograniczali się do rzucania drastycznych twierdzeń, będących wynikiem badań przyrodniczych i opartego na nich poglądu na świat. Żaden z nich nie probował wytworzyć systematycznego i wypracowanego w szegółach poglądu materyalistycznego, któryby chociaż w słabej mierze zbliżał się do stopnia wykończenia Systematu przyrody Holbacha. Zadania tego podjął się **Henryk Czolbe** (1819 — 1873), lekarz z zawodu, gdańszczanin, prawdopodobnie kaszubskiego pochodzenia. W r. 1855 ukazał się jego Nowy wykład sensualizmu [1]). Za punkt wyjścia służy mu założenie etyczne pokrewne z wyżej przytoczoną formułą rozkaźnika Feuerbachowskiego: zadawalniaj się światem danym.

„Wynikające z niezadowolnienia się bytem ziemskim tak zwane potrzeby moralne z całą słusznością możnaby nazwać niemoralnemi, powiada Czolbe. Nie dowodzi mianowicie pokory, ale buty i próżności chęć poprawiania świata do-

---

[1]) Neue Derstellung des Sensualismus, 1855.

stępnego poznaniu, wynalezieniem jakiegoś nadzmysłowego, oraz chęć uczynienia człowieka istotą wyższą nad naturę przez dodanie mu części nadzmysłowej". Postęp wiedzy polega na usuwaniu z niej nadzmysłowości. Usunięcie to stanowi zasadę regulacyjną poglądu Czolbego.

Główne myśli dzieła tego, które zresztą modyfikował lub rozwijał w późniejszych [1]), są następujące: świat w obecnym stanie swoim jest wieczny; wiecznymi są pierwiastki chemiczne i przestrzeń, ciała niebieskie i ziemia, postacie krystaliczne i kształty organizmu; fale światła i dźwięku są już same przez się świecące i dźwięczne, a dostają się mechanicznie do mózgu przez pośrednictwo nerwów. W późniejszych pismach przyjmuje istnienie rozciągłej zajmującej przestrzeń duszy wszechświatowej. Za cel świata uważa bezwzględne szczęście wszystkich istot czujących. Atom jest częścią przestrzeni zapełnioną twardością i innemi własnościami, podobnie jak wrażenie jest częścią przestrzeni zapełnioną świadomością oraz pewną jakością zmysłową. Atomy są rozdzielne, świadomość zaś ciągnie się w przestrzeni tak, iż każdemu atomowi przypada cząstka świadomości odpowiadająca zajętej przezeń przestrzeni. Wrażenia kondensują się przez wzajemne przyciąganie się i stają się świadome siebie.

6. Nową pobudkę i odmienny charakter nadały materyalizmowi XIX w. dwie ważne zdobycze w dziedzinie przyrodoznawstwa: badania fizyka angielskiego Joule'a nad mechanicznym równo-

---

[1]) A mianowicie O granicach i początku poznania ludzkiego, 1865; Zasady rozciągłościowej teoryi poznania, 1875.

ważnikiem ciepła, oraz dzieło Karola Darwina O pochodzeniu gatunków. Pierwsze stały się podstawą idei jedności sił fizycznych, opierającej się na zasadzie zachowania energii; drugie przyczyniło się do rozpowszechnienia we wszystkich dziedzinach przyrodoznawstwa idei ewolucyi.

Siły fizyczne dotąd przypisywane po części osobnym tajemniczym czynnikom, jak cieplik i płyny elektryczne i magnetyczne, zaczęto uważać jako rozmaite rodzaje jednej i tej samej energii, która przeobraża się tylko co do formy, lecz ilościowo zostaje niezmienną. Pojęcie energii, t. j. materyi obdarzonej ruchem, rugowało więc mniej jasne, a w każdym razie mniej zmysłowe pojęcie siły, z którem jeszcze miał do czynienia Büchner w pierwszem wydaniu swojej rozprawki. Materyalizm więc redukował się do tych dwóch czynników, którymi posługiwał się Demokryt: atomów i ich ruchów [1]).

Zasadniczą myślą teoryi ewolucyjnej Darwina jest podniesienie walki o byt oraz doboru przyrodniczego do roli głównych czynników powodujących doskonalenie organizmów przy współudziale zmienności organizmu pod wpływem warunków zewnętrznych, oraz dziedzicznego przekazywania nabytych zmian. Idea walki o byt zapożyczona została przez Darwina od Malthus'a, który na początku XIX st. dowodził, że każde polepszenie warunków społecznych pociągnęłoby za sobą nadmierny przyrost ludności, a co za tem idzie głód i nędzę powszechną; że tylko ubóstwo, choroby i wojny, utrzymujące wzrost ludności w pewnych granicach przyczyniają się do zrówno-

---

[1]) Ob. Historya filozofii do końca XVIII w., str. 36 i 48.

ważenia tego przyrostu z powolniejszym wzrostem środków pożywienia. Idea ewolucyi łączyła wszystkie organizmy w jeden łańcuch rozwojowy, uważając niższe za przodków wyższych i usuwała sztuczny przedział pomiędzy człowiekiem, a innemi zwierzętami. Konsekwencyą jej bowiem naturalną było wyprowadzenie człowieka z najbliższych do niego małp człowiekokształtnych czyli prymatów. Wniosek ten narzucony był w celu potępienia całej nauki przez jej przeciwnika, biskupa Wilberforce'a, a przyjęty jako rzucone wezwanie przez Huxley'ego, który w dziełku p. t. *Stanowisko człowieka w przyrodzie*[1]) przedstawił dowody anatomiczne blizkości budowy czaszki człowieka i prymatów. W dziesięć lat po owym słynnym sporze sam Darwin zastosował podstawy swojej teoryi do człowieka w dziele *O pochodzeniu człowieka* (1871).

7. Gorliwym popularyzatorem ewolucyonizmu w Niemczech stał się **Ernest Haeckel**. Starał się on przy tem rozwinąć jego zasady i połączyć z materyalizmem atomistycznym w pogląd na świat, który nazwał monizmem naukowym.

Sam on nadał poglądom swoim wyraz w troistej formule:

1) *Ogólna teorya ewolucyi*, czyli twierdzenie, że w całej przyrodzie istnieje wielka sprawa rozwoju, jedyna, ciągła i wieczna, oraz że wszystkiemi zjawiskami przyrody, od ruchów ciał niebieskich do świadomości ludzkiej, rządzi jedno

---

[1]) Przekład polski przez Żaryna, Warszawa, 1874; dla tych, którzy pragną poznać w ogólnym zarysie zasady darwinizmu, polecamy inne dziełko Huxley'a: *O przyczynach zjawisk w organicznej przyrodzie*, Warsz., 1873.

prawo przyczynowości, czyli że wszystkie sprowadzają się do ruchu atomów;

2) Teorya pochodzenia czyli teorya naturalnego powstawania organizmów uczy, że organizmy złożone pochodzą od prostszych, a przodkami wszystkich są najprostsze istoty jednokomórkowe czyli monery.

3) Teorya doboru twierdzi, że czynnikiem powodującym zmienność gatunku, jest dobór rodziców, naturalny w przyrodzie, sztuczny wśród zwierząt i roślin domowych.

Niebawem wszakże opuszcza Haeckel stanowisko ścisłe materyalizmu mechanicznego, wprowadzając do poglądów swoich coraz więcej pierwiastków hylozoizmu [1]). Atomy stają się dlań ośrodkami czucia i świadomości a cała przyroda przesiąkniętą życiem. W ostatniem z cytowanych dzieł hylozoizm ten przybiera formę dosyć rubaszną, a zasady, według których tłumaczy się wszechświat, sprowadzają się do dwóch „praw" zasadniczych: prawa substancyi t. j. zachowania materyi i energii oraz prawa rozwoju t. j. zasady stopniowego powstania wszechświata przez ewolucyę materyi [2]).

8. Dwie wyżej wymienione zdobycze naukowe, które, zdawało się, powinny były wzmocnić stanowisko materyalizmu, wzbogacając go w nowe zasady i pozwalając zastosować zasady mechanizmu

---

[1]) Ob. Historya filoz. do końca XVIII w., str. 98.

[2]) Haeckel ur. się w r. 1834, obecnie jest profesorem w Jenie. Z licznych dzieł jego wymienimy: Generelle Morphologie 1866; Natürliche Schöpfungsgeschichte 1868 (przekł. polski p. t. Dzieje utworzenia przyrody, Lwów, 1871); Antropogenie 1874. Die Welträtzel, 1899 (przekład polski p. t. Zarys filozofii monistycznej, 1905).

do zakresów, w których tłumaczenie naukowe napotykało dotąd na największe trudności, zaznaczając chwilę rozkwitu, wytknęły jednocześnie rychły schyłek tego poglądu na świat.

W roku 1867 ukazało się płodne we wpływy dzieło **F. A. Langego**, Historya materyalizmu [1]). Obok głębokiego studyum historycznego uwzględniającego związek wzajemny poglądu materyalistycznego, a objawów w dziedzinie życia ekonomicznego, moralnego, religijnego i dążności społecznych lub indywidualistycznych dzieło to zawiera gruntowną krytykę przyrodniczego poglądu na świat, w której łączy autor doskonałą znajomość poszczególnych teoryi naukowych, z umiejętnem zastosowaniem zasad krytyki kantowskiej. Dzieło to zaczęło wywierać wpływ z początku na uczonych specyalistów, później zaś na szersze koła wykształconego ogółu. Niedostateczność materyalizmu zaczęto wytykać coraz częściej, a jednym z głośnych wystąpień w tym zakresie był odczyt **Dubois Raymonda** O granicach poznania przyrody [2]). Wytyka w nim głośny fizyolog dwie granice, po za które nie może wykroczyć wiedza przyrodnicza. Jedną z nich jest pojęcie atomu i siły jako punkt wyjścia konstrukcyi materyalistycznej; drugą pierwszy brzask świadomości, stanowiącej nierozwiązalną zagadkę ze stanowiska materyalistycznego poglądu na świat.

9. Gdy w ten sposób krytycznie obalone zostały podstawy filozoficzne, na których spoczywał materyalizm, jednocześnie wśród przyrodników, z których werbują się prawie wyłącznie propagatorowie tego poglądu na świat, budzi się świado-

---

[1]) Przekład polski 2 tomy, 1883.
[2]) Przekład polski przez Massoniusa, 1898.

mość niedostateczności ścisłych zasad materyalizmu mechanicznego, do wytłumaczenia całego bogactwa i życia wewnętrznego świata. Braki te usiłują więc zapełnić po części zwrotem ku hylozoizmowi, jak to już widzieliśmy u Haeckla, po części wprowadzeniem zasad tłumaczenia niezgodnych ze ścisłą metodą naukową, a sprzecznych z czystemi pojęciami mechanicznemi materyalizmu starożytnego. Jest to doba wewnętrznego rozkładu materyalistycznego poglądu na świat.

Do objawów charakterystycznych tej doby należą: rozprawa **G. Bungego**, prof. fizyologii w Bazylei, p. t. Witalizm i mechanizm, w której stara się przywrócić dawny antropomorfizm biologiczny, tak pomyślnie wyrugowany przez materyalizm; **Reinkego** (prof. botaniki) Świat jako czyn, r. 1899, popierający te same niemal myśli, a wprowadzający zasadę celowości, na równi z przyczynowością w tłumaczeniu zjawisk przyrody.

Inną metamorfozę poglądu materyalistycznego szerzy **W. Ostwald**, prof. chemii w Lipsku, autor dziełka Naukowe przezwyciężenie materyalizmu (1895). Chce on pojęcie materyi zastąpić energią, a wszystkie zjawiska świata tłumaczyć, jako objawy energii, zapominając, że w samem pojęciu tem tkwi ukryta myśl o materyi: energia bowiem dla przyrodnika jest tylko materyą w ruchu. Ostwald probował zastosować swój pogląd do całokształtu zjawisk, rozwijając go w szeregu wykładów, które wydał następnie p. t. Wykłady o filozofii przyrody (1902). Inspiratorami poglądów Ostwalda są fizycy, Kirchhof, Hertz i Mach, którzy starali się wysnuć teoryę wiedzy z założeń pozytywistycznych.

10. Anglia, jak widzieliśmy, była ojczyzną tych pomysłów, które wzbogaciły materyalizm XIX w.

w nowe czynniki w porównaniu z dawniejszemi formami tego poglądu na świat. Jakkolwiek szeroko stosowali uczeni angielscy nowe zdobycze przyrodnicze, do ogólnego na świat poglądu, pomysły ich nie przybierały nigdy postaci tak jednostronnej, jak u pisarzy niemieckich wymienionych w obecnym rozdziale.

Do wybitnych przyrodników, którzy rzucali zarysy ogólnego na świat poglądu, należy **Henryk Huxley** (1825—1895) znany nam już jako wymowny obrońca darwinizmu. Wprowadził on już w r. 1869 wyraz agnostycyzm, dla oznaczenia poglądu swego zbliżonego do ignorabimus (nie będziemy wiedzieli) Dubois Raymonda. Uczony angielski stawia zasadę niepoznawalności świata, na miejscu dogmatyzmu naukowego materyalistów niemieckich. Materyalizm jest jedyną płodną hypotezą naukową; skoro jednak przekracza granice właściwe, i z hypotezy naukowej chce stać się prawdą filozoficzną; skoro nie widzi nic w świecie prócz materyi, siły i praw z koniecznością działających, zapomina, że materya i siła są to tylko nazwy dla pewnych stanów świadomości, „prawo” zaś jest prawidłem, które stale sprawdzało się w doświadczeniu i dlatego przypuszczamy, że w dalszym ciągu sprawdzać się będzie. Bezzasadnem jest podstawienie wyrazu „musi” zamiast „będzie”. Znamy fakta i prawa, ale konieczność nie jest niczem innem, jak tylko cieniem rzuconym przez rozum.

W wykładzie p. t. Ewolucya i etyka (1893) rozwija on myśl, że chociaż człowiek w społeczeństwie ulega prawom kosmicznym, praktyka cnoty wymaga jednak postępowania wręcz przeciwnego temu, które zabezpiecza powodzenie w procesach kosmicznych, t. j. bezwzględnej walce

o byt. Postęp moralny nie polega na naśladowaniu procesów kosmicznych, lecz na ich zwalczaniu.

11. Głośny fizyk i znakomity popularyzator w tej gałęzi **Jan Tyndal** (1820—1893) w Mowie belfastskiej (1874), wygłasza myśl, że w sprawie ewolucyjnej objawia się pewna siła zasadnicza, zupełnie niedostępna umysłowi ludzkiemu. Powinniśmy przypuścić, zgodnie z hypotezą ewolucyjną, że rozum, uczucie i wola, narówni z ich przedmiotowymi objawami, znajdowały się niegdyś w stanie potencyalnym w mgławicy słonecznej. Jeśli zaś wynik ten jest poprawny, powinniśmy zasadniczo przekształcić nasze pojęcie o materyi. To, które wyrobił Demokryt lub które znajdujemy w naszych podręcznikach fizyki i chemii, nie może wystarczyć do wytłumaczenia zjawisk życiowych. Skoro zaś usuniemy krańcową przeciwstawność między materyą a duchem, poszukiwanie zawiązków życia w materyi, nie będzie stało w sprzeczności z żadnym interesem moralnym.

12. **Wilhelm Clifford** (1845—1879), znakomity matematyk, stara się pogodzić naukę o rzeczach w sobie z hypotezą ewolucyjną. Przyjmuje on istnienie materyi umysłowej (Mind-stuf) jako pierwiastka umysłowości, niejako duchowej rzeczy w sobie. Połączenie tych pierwiastków wytwarza świadomość. Świat materyalny jest niedoskonałym obrazem rzeczywistości utworzonej z materyi psychicznej w umyśle ludzkim. Poglądowi temu w nowszych czasach nadano nazwę panpsychizmu (wszechduchowości).

G. J Romanes (1848 — 1894) biolog i darwinista, rozwija teoryę Clifforda, nadając jej pante-

istyczny charakter [1]). Ponieważ wszelkiemu ruchowi służy psychizm, mamy więc prawo przypuścić, że całokształtowi ruchu wszechświata odpowiada świadomość — o tyle wyższa od ludzkiej, o ile wszechświat jest bardziej skomplikowanym od człowieka. Owego ducha wszechświatowego nie należy wszakże pojmować, jako osobowości. Osobowość bowiem jest ograniczeniem, po nad które wznosi się świadomość wszechświatowa. Filozofia kosmosu jest filozofią nadosobowości.

E. B. Tylor badacz historyi cywilizacyi pierwotnej, rzucił wiele światła na pierwotne fazy myślenia, wykazując, że animizm, t. j. przypisywanie duszy wszystkim przedmiotom, jest cechą myślenia pierwotnego wspólną wszystkim ludom, a z mytu, jako pierwotnej formy tłumaczenia obrazowego zjawisk świata, wyprowadzając zarówno poglądy filozoficzne, jak i spirytualizm systematów religijnych.

Inni badacze w zakresie cywilizacyi pierwotnej, jak **Jan Lubbock** i **Mac. Lennan** przyczynili się do wyświetlenia początków religii i rodziny; **Henryk Maine** (1822—1888), znany jest z gruntownych swoich prac, nad własnością i prawem pierwotnem, tudzież nad rozwojem instytucyi państwowych.

Zdobyte w tych rozmaitych dziedzinach, poglądy spajają się w całość naukowego poglądu na świat, odmiennego wprawdzie od zbyt pośpiesznych szkiców materyalistów niemieckich, lecz napiętnowanych wogóle naturalizmem zależnym od metody i przedmiotu badań.

---

[1]) W rozprawie p. t. The World as an Eject w «Contemporary Review», 1886. Por. także Thoughts on Religion, 1896.

ROZDZIAŁ XIII.

Socyalizm na podstawie materyalistycznej, próby szerszego jego uzasadnienia i reakcya indywidualistyczna.

1. Jak z filozofią pozytywną, jako odłamem saintsimonizmu, wiąże się socyalizm francuski zabarwiony idealizmem, tak z materyalizmem niemieckim drugiej połowy stulecia łączy się socyalizm, spoczywający na materyalistycznem pojmowaniu dziejów, a zabarwiony mocno kosmopolityzmem. Nauka ta nawiązuje nić tradycyi z hegelianizmem, a bezpośrednio zależną jest od radykalnej lewicy tej szkoły, a mianowicie od Feuerbacha. Obie cechy przywiązane do tej doktryny socyalistycznej niemieckiej, która została zamieniona na sztywny dogmat przez partyę socyalistyczną walczącą w tym kraju, wynikają z doprowadzenia do krańcowych następstw, pod wpływem materyalizmu metafizycznego, założeń Feuerbacha, wykraczających już po za pozytywizm.

2. Podstawę kosmopolityczną tej nowej formy socyalizmu wypracował **Arnold Ruge** (1802 – 1880), przyjaciel Marxa, który wywarł na niego znaczny wpływ. Był on docentem w Halli od r. 1832;

w r. 1838 założył tu pismo p. t. Hallische Jahrbücher, które przodowało myśli demokratycznej ówczesnych Niemiec. Prześladowanie cenzury pruskiej zmusiło niebawem Rugego do przeniesienia wydawnictwa do Saksonii, gdzie wychodziło p. t. Deutsche Jahrbücher. Lecz i tu wścibstwo rządu pruskiego zatruło mu istnienie. Wcześniej jeszcze zmuszony do opuszczenia docentury Ruge przenosi się do Francyi, a następnie do Londynu, gdzie należał do założycieli Komitetu Demokratycznego Międzynarodowego, mającego zjednoczyć usiłowania stronnictw postępowych wszystkich krajów.

Ruge chce rozwinąć i uzupełnić krucyatę, rozpoczętą przez Feuerbacha przeciwko wszelkim formom religii, a kieruje wysiłki swoje przeciwko temu, co nazywa religią ziemską, t. j. przeciwko patryotyzmowi. Biorąc pochop z Marsylianki pokojowej Lamartina, a zwłaszcza z wierszy:

L'égoisme et la haine ont seuls une patrie,
La fraternité n'en a pas [1])

odtwarza Ruge myśli wygłoszone niegdyś w Konwencyi francuskiej przez jego współrodaka, Anacharsisa Clootz'a. Ojczyzna jest złudzeniem, które zwalczać trzeba; jest abstrakcyą, miłość zaś wymaga czegoś konkretnego. Nie widzi też on miłości ojczyzny ani wśród arystokracyi ani wśród inteligencyi; odwracają się od niej robotnicy, a przywiązanie chłopa do ziemi jest raczej ślepym instynktem: chłopi są poganami nowożytnego świata.

Patryotyzm jest jedną z form religii i jako taki musi być potępiony, religia bowiem jest niż-

---

[1]) Tylko egoizm i nienawiść mają ojczyznę, braterstwo jej nie ma.

szym stanem ludzkości. Ludzie nie powinni się poświęcać ani dla religii niebieskiej, ani dla religii ziemskiej, gdyż ofiara i poświęcenie sprzeczne są z wolnością. Żołnierz jest i kapłanem i zwierzęciem ofiarnem tej religii ziemskiej. Gdy złudzenie upadnie, zwierzę zostanie ocalone, a kapłan wróci do godności ludzkiej. Na miejsce patryotyzmu chce postawić Ruge szersze uczucie humanizmu.

Jak widzimy Ruge nie umiał oddzielić chorobliwych wybujałości, jak nacyonalizm, egoizm narodowy, szowinizm, od zdrowego uczucia miłości ojczyzny, które nie ściera się bynajmniej z humanizmem, lecz stanowi jeden z jego składników, jak część jest składnikiem całości, jak przywiązanie do rodziny, gminy, miasta ojczystego nie staje w rozterce z patryotyzmem. Pojęcie to kosmopolityzmu z niemiecką jednostronnością wytworzone, stało się składnikiem socyalizmu materyalistycznego.

3. Twórcą socyalizmu niemieckiego jest **Karol Marx** (1827—1883), również należący do lewicy hegeliańskiej, lecz ulegający obok tego głęboko sięgającym wpływom socyalizmu francuskiego (zwłaszcza Saint-Simon'a i Proudhon'a) oraz klasycznej ekonomii angielskiej. Te trzy składniki bardzo jasno uwydatniają się w filozofii społecznej i w historyozofii Marxa. Hegel dał mu formułę rozwoju ze sprzeczności; od Saint-Simon'a zapożyczył Marx myśl o roli klas społecznych w rozwoju dziejowym; z ekonomii angielskiej zaczerpnął teoryę wartości i wartości dodatkowej.

Po ukończeniu studyów w Bonn i w Berlinie Marx miał zamiar habilitować się w Niemczech, lecz prześladowanie i wydalanie profesorów postępowych przekonało go o niemożliwości wolnego

nauczania w tym kraju. Oddaje się więc dziennikarstwu, a zmuszony niebawem opuścić Niemcy, redaguje razem z Rugem pismo niemieckie w Paryżu. Był on pierwotnie przeciwnikiem socyalizmu, należąc do demokracyi liberalnej; lecz bliższe zetknięcie się z literaturą socyalistyczną w Paryżu zmieniło zasadniczo jego poglądy. Gdy na żądanie rządu pruskiego Marx został wydalony z Paryża, przeniósł się do Bruxelli a następnie do Londynu, gdzie przystępuje do tajnej Ligi Komunistycznej i wydaje Manifest Komunistyczny (1847). Po wybuchu rewolucyi 1848 r. wraca do Kolonii, lecz niebawem, z powrotem reakcyi, zmuszony jest uciec do Londynu. Tu zapoznaje się gruntownie z ekonomistami angielskimi i wydaje: Zur Kritik der politischen Ekonomie (1859).

W r. 1863, gdy wybuchło powstanie polskie, Marx zachęcał demokratów niemieckich do jego popierania, a gdy w następnym roku zwołany został zjazd międzynarodowy robotników w Londynie, aby wywrzeć na rządy presyę dla poparcia sprawy polskiej, zjazd ten zainicyował Związek Robotniczy Międzynarodowy. Marx został wybrany do jego rady głównej i ułożył dla niego ustawę. Już w Manifeście Komunistycznym wypowiedział był wysokie uznanie dla haseł, pod któremi odbyło się powstanie krakowskie 1846 r.; z powodu zaś ostatniego powstania pisał: „Walczyć pod taką chorągwią, znaczy brać udział w ogólnej walce o wyzwolenie klas pracujących".

W r. 1867 ukazał się pierwszy tom Kapitału, głównego dzieła Marxa; dwa pozostałe tomy wydane zostały znacznie później przez Engelsa z pozostałych po Marxie papierów (1885 i 1894).

4. Widzieliśmy w systemacie Hegla pierwiastki rewolucyjne obok konserwatywnych. Cechą konserwatywną jego historyozofii było uznanie konieczności i rozumności wszystkiego, co istnieje; charakter rewolucyjny występuje w heraklisowskiej idei zmienności wszelkiego bytu; ewolucyi form niższych w wyższe. Marx zapożycza myśl rewolucyjną od mistrza swego, a modyfikuje ją pod wpływem Feuerbacha, który tak jaskrawo sformułował wynik książki Moleschotta: „człowiek jest tem, co je". Świadomość i myśl są produktami mózgu; mózg wytworem spożytego pokarmu; człowiek wytworem ośrodka, w którym żyje. Wszelka „ideologia" jest wytworem warunków ekonomicznych. One to są podstawą, wszystkie inne zjawiska społeczne są ich wytworem. Jak umysłowość indywidualna tłumaczy się przez materyalizm metafizyczny, jako wytwór materyi, tak skomplikowane i wielorakie stosunki, łączące ludzi w społeczeństwo, jak polityka i prawo, wszystkie wytwory zbiorowego ducha: religia, filozofia, wiedza i sztuka — mają być według Marxa wynikiem materyalnych warunków bytu, proces zaś dziejowy jest objawem walki klas.

Dynamizm zjawisk społecznych tak się przedstawia według teoryi Marxa: pewien stan techniki przemysłowej, t. j. doskonałość narzędzi produkcyi wytwarza formy tej produkcyi: ręcznej lub maszynowej, indywidualnej lub zrzeszonej. Formy produkcyi wytwarzają porządek stosunków majątkowych, czyli formy własności, które stają się podstawą pewnego ustroju politycznego, a zarazem wytworów umysłowych, czyli form świadomości: religii, sztuki i filozofii. „Nie świadomość człowieka określa jego byt, lecz odwrotnie jego byt społeczny określa jego świadomość". — „Młyn ręczny

stwarza społeczeństwa feodalne; młyn parowy — kapitalistyczno-przemysłowe".

Marx, jak widzimy postawił na głowie socyologię Comta: szereg umysłowy był zasadniczym dla twórcy pozytywizmu; dla Marxa jest pochodnym, a przy tem ostatniem ogniwem wśród łańcucha zjawisk pochodnych. Możnaby jednak zapytać na czem opiera się ów szereg podstawowy Marxa: stan techniki przemysłowej? Czy nie jest on wynikiem postępu wiedzy, a więc stanu umysłowego?

Pomimo tak jaskrawo występującej jednostronności teoryi socyologicznej Marxa (jedynej do niego należącej części całej doktryny) formułka ta została przyjęta jako dogmat bezwzględny przez stronnictwo socyalistyczne niemieckie i uważana jest do dziś przez jego przywódców za nieodłączną część socyalizmu. Socyalizm ten materyalistyczny pisarze niemieccy przeciwstawiają często wszelkim innym pod nazwą „naukowego", pozostałe zaś doktryny socyalistyczne nazywają utopijnemi. Gdybyśmy istotnie chcieli przeprowadzić taką granicę i oddzielić marzenia o przyszłym ustroju społeczeństwa od historyozoficznego uzasadnienia jego konieczności i jego form, powinnibyśmy uważać Saint-Simona za twórcę socyalizmu naukowego. Po za historyozoficznem uzasadnieniem istnieje wszakże jeszcze uzasadnienie prawnopolityczne, a w takim razie naukowe uzasadnienie postulatów socyalizmu współczesnego znajdziemy u Mably'ego, a przez niego sięgniemy do Rousseau'a.

5. Doktryna Marxa znalazła odgłos i po za granicami Niemiec, powołując do życia z jednej strony kontynuatorów, usiłujących przeprowadzić ją w szczegółach i nagiąć do niej dzieje, z dru-

giej—krytyków, dążących do odrzucenia jaskrawszych niekonsekwencyi lub niezgodności z prawdą historyczną, zawartych w nauce Marxa. Do pierwszych należą: włoski ekonomista **Loria** (La costituzione economica odierna) a z polaków: **Edward Abramowski** Le materialisme historique et le principe du phénomène social. Z rozmaitych stanowisk rozwijali lub krytykowali socyologiczne teorye Marxa: **La Briola** (Essai sur la conception materialiste de l'histoire); **Kariejew** (Dawne i nowe studya o materyalizmie ekonomicznym); **Croce** (Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du Marxisme 1898); **Massaryk** (Die Krise innerhalb des Marxismus, 1898).

W duchu reformatorskim, a mianowicie zwracając się ku kantyzmowi, jako podstawie filozoficznej i z dążeniem ku przywróceniu wykluczonego przez Marxa momentu etycznego występują: **F. Staudinger** (Das Sittengesetz 1887; Ethik und Politik, 1899); **Edward Bernstein** (Die Voraussetzungen des Sozialismus, 1899; Wie ist Wissenschaftlicher Sozialismus möglich? 1901). **Karol Vorländer** (Kant und der Socialismus, 1900; Die neukantische Bewegung im Sozialismus, 1902). Głębiej w istotę zagadnienia społecznego wnika **F. Tönnies** w swojem doniosłem dziele Gemeinschaft und Gesellschaft, (Ob. niżej). U nas samodzielnie przetwarzali teoryę Marxa **Edward Abramowski** w wymienionem wyżej dziele i sympatyczny, wiele obiecujący, lecz niestety przedwcześnie zmarły **Kazimierz Krauz**. Prace jego wyszły w pośmiertnym tomie pod tytułem: Materyalizm ekonomiczny (1908). Obaj

wychodzą daleko po za tradycyę mistrza. Głębiej wniknąć usiłują w istotę zagadnień społecznych przez wprowadzenie momentu prawnego i wszechstronniejsze ujęcie życia społecznego **Antoni Menger** (1854—1905, był profesorem w Wiedniu) i **Rudolf Stammler** (ur. 1856 obecnie profesor prawa w Halli). Pierwszy wykazuje, że dążenia współczesnego socyalizmu mogą być ujęte w formułę prawną (a więc wcielone w życie państwowe) jako „prawo do całkowitego zarobku", którego pomysł znajduje już u K. Hall'a (ob. R. X). Drugi w dziele (Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine socialphilosophische Untersuchung, Leipzig 1896, nowe wyd. 1905), przez krytykę ekonomizmu Marxa, doprowadzony zostaje do pojęcia „filozofii społecznej", jako syntezy nauk prawnych i ekonomicznych, z których pierwsze badają formę, drugie treść życia społecznego. Samo społeczeństwo określa jako „życie zbiorowe ludzi uregulowane przez zewnętrznie obowiązujące normy". Wszystkie ruchy i zmiany społeczne powinne być rozważane według jednolitej metody, jako momenta jedynego procesu społecznego. Lecz obok wyjaśnienia przyczynowego również uzasadnionem jest stanowisko oceny teleologicznej, poszukujące celów i środków. Poszczególne dążenia społeczne są wynikiem danych warunków, lecz ulegają kierownictwu w zależności od celów i dążeń ludzkich, których najwyższym miernikiem może być tylko myśl formalna, t. j. stanowisko celu ostatecznego. Za cel taki uważa Stammler społeczność wolnych ludzi, w której każdy będzie uważał za swoje przedmiotowo uzasadnione cele innych.

W drugiem dziele p. t. Die Lehre von dem

richtigen Rechte, 1902, uzupełnia te poglądy. Prawo i etyka mają ten sam przedmiot, lecz rozmaite zadania. Chociaż prawo musi opierać się na etyce, etyka zaś dla urzeczywistnienia swego wymaga prawa właściwego (dass richtige Recht), muszą jednak w badaniu być rozdzielone. Pozytywne prawo stanowi treść, prawo właściwe—formę. Prawo jednak istnieje w tym celu, aby spowodować odpowiednie postępowanie tych, którzy mu podlegają. Potrzeba więc ustalić systematyczną prawidłowość celów, wypływającą z jedności stanów świadomości. W duchu metody formalnej Kanta sądzi Stammler, że owa jedność zasadniczych pierwiastków prawa, odpowiadająca jedności celów nie może polegać, ani na wolności, ani na równości, ani na użyteczności lub dobrobycie, ani też na doskonałości; jest nią formalna myśl samej jedności, znajdująca swój wyraz w wyżej wymienionym ideale.

6. Drugim, krańcowo przeciwnym odłamem lewicy hegeliańskiej jest indywidualizm **Maxa Stirnera**. Jest to pseudonim, pod którym Kasper Schmidt (1806—1856) wydał dzieło swoje p. t. Der Einzige und sein Eigenthum (1845). Prócz tego napisał on jeszcze Historyę reakcyi (1852).

Podobnie jak i Ruge podaje siebie Max Stirner za kontynuatora Feuerbacha w dziele znoszenia wszelkich form religii. Ruge niweczył patryotyzm i kult ojczyzny w imię ludzkości; Max Stirner kasuje ludzkość w imię jednostki.

Występuje on z energicznym protestem przeciw rozmaitym obowiązkom wkładanym na człowieka. Wszystko ma być moją sprawą: interes prawdy, dobra, ojczyzny, ludzkości, Boga, wolności, człowieczeństwa; tylko mój własny interes niema być

nigdy moją sprawą. Zamiast służyć egoistom, wolę sam nim zostać. Nie człowiek wogóle (jak uczy Feuerbach), ale Ja sam jestem dla siebie najwyższą istotą. Bóg, idea, ogół, ludzkość wszystko to jest jeszcze religią, a więc zabobonem. Nietylko tamten świat po za nami, ale i tamten świat w nas samych musi być zniesiony. Nie wolność jest najwyższym celem, lecz samość. Na miejsce państwa i prawa stanąć ma „związek egoistów”, w którym każdy będzie czynił, co zechce. Stosunek mój ze światem polega na tem, iż posługuję się nim jako narzędziem rozkoszy.

Max Stirner usiłuje uzasadnić historyozoficznie swoje stanowisko, przeprowadzając równoległą między dobami rozwoju człowieka a ludzkości. W dzieciństwie człowiek jest realistą, zostającym pod wyłącznem panowaniem zmysłów; w wieku młodzieńczym staje się idealistą: rządzą nim pojęcia ogólne, dla nich żyje, im się poświęca; w wieku dojrzałym zostaje egoistą: panuje nad rzeczami i myślami według upodobania i interesu swego. Ludzkość przebyła swój wiek dziecięcy w dobie realizmu helleńskiego, również jak wiek młodzieńczy, zostając pod panowaniem idei i religii wszelkiego rodzaju. Wiek dojrzałości, w który wkracza obecnie, jest dobą egoizmu.

Stanowisko Maxa Stirnera nazwać można solipsyzmem etycznym; prowadzi ono, jak widzimy, do zupełnego nihilizmu.

Myśli wypowiedziane w tej formie przed rewolucyą 1848 r., która jaskrawo uwydatniła przeciwstawność obozów: indywidualistycznego i socyalistycznego, jako myśli przewodnich klas uprzywiliowanych z jednej strony, a ludu z drugiej, stały się po upływie kilku lat dziesiątków ulubionym tematem apostołów przywileju. W dowcipnej, czę-

sto zręcznie zamaskowanej formie rozwija je **Renan** w swoich Dialogach filozoficznych (1876) oraz w Dramatach filozoficznych; brutalność egoizmu ludzi uprzywiliowanych łagodzi on pomysłem „zadowolenia przez dostarczenie innym" (juissance par procuration), mające być udziałem klas pokrzywdzonych, których pracą utrzymują się nieliczni „kapłani", t. j. ludzie subtelni zdolni do odczucia roskoszy życia, wiedzy i sztuki. Jeśliby wszakże klasy pokrzywdzone nie czuły się zadowolonemi ową pociechą poświęcania się dla „kapłanów", to „tyrani pozytywiści", t. j. klasy uprzywiliowane znajdą w wiedzy swojej środki utrzymania ich w karności za pomocą machin piekielnych zdolnych w razie potrzeby rozsadzić całą planetę.

Myślom zaczerpniętym od Maxa Stirnera i Renana nadaje formę aforyzmów drastycznie a często brutalnie ujawniając to, co osłonięte było welonem u znakomitego stylisty francuskiego, wielce dziś modny (wśród nie filozofów) **Fryderyk Nitzsche**, w okresie wzrastającego obłędu zamykający w szeregu aforyzmów myśli Renana, Stirnera lub sofistów starożytnych, nie mniej jak nawpół świadome popędy instynktowe. Filozofię zresztą świadomie określa jako „dietę osobistą". Podnosi do godności wyższej etyki osobliwości kultury pruskiej: cześć dla rangi, despotyzm militarny brutalne panowanie mężczyzny nad kobietą (na sposób wschodni), przesądy rasowe (antysemityzm), obok kosmopolitycznej cechy kultury współczesnej — pasożytnictwa klas uprzywiliowanych, czyli „butnych", które są dla niego istotami wyższemi „nad-ludźmi". Panowanie jednostki nad jednostką jest dla niego zasadą wyższej mo-

ralności (rzymskiej); współczucie i dążenie do równości—„moralnością trzody” (żydowską).

W innym rodzaju indywidualistami są anarchiści: **J. H. Mackay** i **B. Tucker** w Bostonie. Są to anarchiści o pewnych ideałach społecznych (pierwszy z nich wyszukał i przypomniał światu zasłużenie zapomnianego Maxa Stirnera). Nie znają oni pojednania między wolnością a obowiązkiem, egoizmem a altruizmem, indywidualizmem a socyalizmem. Socyalizm w ich oczach będzie „ostatniem powszechnem głupstwem ludzkości”, sprowadzając wyzysk silnych przez słabych, co doprowadzi do jego upadku. Harmonia społeczna osiągnie się jedynie przez zniesienie wszelkiej władzy państwowej i prawnej. Natomiast własność zachowuje się, a nawet wszyscy mają zostać właścicielami. Przewrót ten ma być osiągnięty drogą powolnego postępu. Ideałom tym hołdował po części poeta duński Ibsen.

ROZDZIAŁ XIV.

Pesymizm i optymizm.

1. Spór o wartość świata i życia ciągnie się przez XVII i XVIII stulecie. Teistycznie usposobiony wiek XVII widzi w gospodarstwie wszechświata odzwierciedlenie rządów dobrodusznego monarchy, nie może więc przyjąć innego założenia jak optymistyczne. Leibniz w Teodiecei broni Boga przeciwko oskarżeniom, wynikającym z istnienia złego w świecie. W XVIII stuleciu zmienia się pogląd na rzeczy. Voltaire ośmiesza płytki optymizm Leibniza, a pesymizm swój wynurza w wierszu z powodu zburzenia Lizbony przez trzęsienie ziemi. Lecz jeśli filozof blizkiego zwycięstwa mieszczaństwa skłonny był do pesymizmu, to twórca demokracyi, Rousseau, razem ze wszystkimi, którzy wierzyli w przyszłość ludu, bronił optymizmu, który dla nich opierał się nie na pozaświatowych potęgach, lecz na wierze w przyszłość ludzkości.

Ideały rewolucyi francuskiej, upadając, zachwiały tę wiarę, a w poezyi rozkwitającej na początku XIX w. nuty pesymistyczne cechują Byrona i Leopardiego. Inne wszakże źródła ma pesymizm

niemiecki. Nie jest on odczarowaniem wielkich duchów, które odniosły porażkę w walce o ideały. Wyrasta przeciwnie z kwietyzmu, z braku życia politycznego, z usuwania się od dążeń wieku, a nawiązuje się historycznie do pesymizmu indyjskiego. Głównym jego promotorem jest Artur Schopenhauer.

2. **Artur Schopenhauer** (1788—1860), był synem kupca gdańskiego; matka jego była utalentowaną powieściopisarką. Przeznaczony był do zawodu kupieckiego przez ojca, który, zamiast do szkoły, wysłał go w 15 roku życia na dłuższą podróż po Europie. Po powrocie z podróży objął Schopenhauer kierunek interesu, gdy nagle śmierć ojca uwolniła go od niemiłego zawodu. Przeszedłszy szybko kurs gimnazyalny, wstąpił na uniwersytet w Getyndze, gdzie Ernest Schultze zachęcił go do studyowania Platona, Kanta i Ksiąg świętych indyjskich. Wpływy te odnajdujemy w jego poglądzie na świat. Wykłady Fichtego, którego słuchał w Berlinie, nie zadowolniły go.

W r. 1813 wydał rozprawę: *O poczwórnem źródle zasady powodu dostatecznego* [1], a w latach 1814 — 1819 główne dzieło swoje: *Świat jako wola i wyobrażenie*. W r. 1820 habilitował się w Berlinie, lecz tylko na pierwszy semestr zdołał zgromadzić trochę słuchaczy, chociaż do r. 1831 ogłaszał wykłady swoje. W tym roku cholera panująca w Berlinie, skłoniła go do przeniesienia się do Frankfurtu, gdzie zostawał do śmierci. W r. 1836 ukazała się rozprawa: *O woli w przyrodzie*, a w 1839 *O podstawach moralności* [2] — rozprawa nie nagrodzona na kon-

---

[1] Przekład polski, dg. Grabowskiego, 1904.
[2] Przekład polski przez p. Bassakównę.

kursie; w r. 1861 — pośmiertne Parerga i paralipomena—zbiór drobnych artykułów. Ignorowany przez słuchaczy i czytelników zaczął zyskiwać uznanie nie na długo przed śmiercią dzięki pismom Frauenstädt'a który z wielkiem uwielbieniem popularyzował jego poglądy; lecz dopiero ku końcowi stulecia dzieła jego nabrały największego rozgłosu, odpowiadając pesymistycznemu usposobieniu czasu.

3. **Metodą** filozofii dla Schopenhauera jest intuicya bezpośrednia. Filozofia jest dla niego więcej niż nauką; jest ujęciem całości i sztuką życia, poznaniem istoty świata. Wszystko jest jasne i pewne dopóki spoczywamy na intuicyi bezpośredniej; niepewność i błąd zaczyna się w chwili, gdy uciekamy się do rozumowania.

Jednym z pewników intuicyi jest zasada powodu dostatecznego, która twierdzi, że wszystkie nasze wyobrażenia są w zależności wzajemnej według prawidła, dającego się określić a priori. W zależności od czterech gromad przedmiotów, do których się stosuje, zasada ta występuje w formie poczwórnej. 1. Jest ona prawem położenia i następstwa dla czystych form intuicyi (przestrzeń i czas); 2—przyczynowością dla świata rzeczy; 3—motywem dla woli, który zresztą różni się tylko rodzajowo od przyczynowości, lecz nie charakterem konieczności; 4 — zasadą powodu dostatecznego w logice.

Założenia metafizyczne Schopenhauera ująć można w dwóch wyrazach jak to sam on uczynił w tytule głównego dzieła: świat jest wyobrażeniem i wolą. Skoro tylko człowiek dochodzi do poznania filozoficznego, niezachwianem staje się dla niego przeświadczenie, że świat jest jego wyobrażeniem. „Posiada wówczas zupełną pewność,

że nie zna ani słońca ani ziemi, tylko oko, które widzi to słońce, tylko rękę, która dotyka się tej ziemi". Niema przedmiotu bez podmiotu, lecz błędem jest filozofów (ma tu na myśli Fichtego), że zatrzymują się na tem twierdzeniu. Jeśli niema przedmiotu bez podmiotu, to nie może być i podmiotu bez przedmiotu. Świat byłby złudzeniem, jak welon indyjskiej bogini Mai, gdyby za wyobrażeniem nie ukrywała się jakaś rzecz w sobie. Odsłania ją intuicya bezpośrednia: jest nią wola owa ślepa dążność ku istnieniu, obdarzona zasadą indywidualizacyi, którą wykrywamy jako najgłębszą istotę naszej jaźni. Cały świat zewnętrzny, nie wykluczając i ciała ludzkiego jest jej objektywizacyą.

W najniższej formie swojej ujawnia się wola w postaci ślepych sił (fizycznych i chemicznych), działających według przyczyn mechanicznych; w roślinach i w życiu roślinnem zwierząt odpowiada ona na pobudki zewnętrzne; od chwili zaś, gdy jednostka zaczyna wybierać pokarm swój, poznanie staje się koniecznem, a „świat jako wyobrażenie" powstaje samorzutnie ze wszystkiemi formami swemi: podmiotem i przedmiotem, czasem, przestrzenią i przyczynowością. Wola zapala wtedy w mózgu ludzkim pochodnię, którą jest myśl, lecz przez to utraca nieomylność swą instynktową.

4. Konsekwentnie rozwija się z tego założenia **Estetyka** Schopenhauera. U człowieka pospolitego inteligencya podlega jeszcze woli, a sądy nasze są wyrazem interesu i namiętności. Lecz geniusz wyzwala się z tej niewoli: ogląda on rzeczy bezinteresownie i przedmiotowo; zamiast osobników dostrzega wieczne typy; zapomina o sobie, a przez to wznosi się do rozkoszy estetycznej. Cała trzecia księga poświęcona jest subtel-

nej analizie sztuk pięknych. Zadaniem sztuki jest udzielenie powziętej idei.

Etyka Schopenhauera stanowi treść czwartej księgi; jej to zawdzięczają dzieła Schopenhauera popularność swoję, chociaż nie stanowi ona najbardziej wartościowej części jego systematu, ani też najbardziej oryginalnej. Jak metafizyka jest zależną od Cabanisa i Maine de Biran, tak w filozofii praktycznej ulega Schopenhauer wpływom pesymizmu indyjskiego.

Zadaniem etyki według Schopenhauera nie jest przepisywanie cnoty, lecz wyjaśnienie postępowania ludzkiego. Jak estetyka nie zmierza ku temu, by stworzyć artystę, tak też etyka nie będzie rozkazującą: będzie się ona posługiwała tą samą metodą co i filozofia teoretyczna.

„Świat jest zwierciadłem, w którem wola poznaje siebie samą, w którem widzi siebie z coraz to zmniejszającą się jasnością w miarę tego jak od człowieka przechodzi do istot niższych".

Czynności ludzkie, które nazywamy niemoralnemi, płyną z dwóch źródeł: z egoizmu, czyli miłości siebie i ze złości, t. j. z chęci szkodzenia innym. Trzecią pobudką czynów jest litość, czyli współczucie. Ona to stanowi podstawę moralności. Spoczywa ona na utożsamieniu się z innemi istotami, na tem, że wola poznaje istotną tożsamość swoję w dwóch odmiennych istotach, przez co znosi między niemi granicę.

Moralność wszakże, oparta na współczuciu jest cnotą przeciętną. Twierdzenie woli stanowi szczęście tłumu; moralność wyższa, „ideał mędrca", jakby powiedzieli starożytni — polega na zaprzeczeniu woli, t. j. chęci do życia.

Metafizyka woli prowadzi w sposób nieunikniony do pessymizmu. Istotnie, wszelkie pragnienie,

będąc wynikiem pewnego braku, jest cierpieniem, dopóki nie zostanie zadośćuczynionem. Zadośćuczynienie wszakże nie daje szczęścia: służy ono tylko za punkt wyjścia dla nowych pragnień. Z drugiej strony, od chwili, gdy zostają zaspokojone wszystkie pragnienia, zagraża ludzkości nowa klęska: znudzenie. Życie ludzkie waha się między znudzeniem a cierpieniem. Znudzenie jest klęską świata wykwintnego, jak nędza klęską ludu. Szczęście jest tylko zaprzeczeniem cierpień, przeciwnie, cierpienie jest czemś pozytywnem i nieuniknionem.

Cierpienie wzrasta razem z inteligencyą, dosięga więc najwyższego stopnia w człowieku. W przeciwności do Leibniza, Schopenhauer twierdzi, że świat dany, jest najgorszym ze światów możliwych. Gdyby był tylko trochę gorszy — nie mógłby już egzystować. Optymizm nie jest tylko głupotą,—jest bezbożnością.

Wola rozglądając się w tem zwierciedle świata, przy świetle pochodni zapalonej przez rozum, zapytuje siebie: po co to wszystko? W kontemplacyi bezinteresownej, t. j. pozbawionej udziału woli świat przedstawia wprawdzie obraz imponujący. Znajdujemy ulgę cierpieniom w roskoszy estetycznej, są to wszakże tylko paliatywy. Kwietywem stanowczym jest zaprzeczenie woli przez nią samą—zaprzeczenie chęci do życia. Środkami ku temu: czystość, która jest negacyą przyszłych pokoleń, dla obecnych zaś ascetyzm, ubóstwo, biczowanie w celu stłumienia chęci do życia. Potępia natomiast Schopenhauer samobójstwo jako namiętne stwierdzenie chęci do życia. „Samobójca pragnąłby żyć; niezadowolony tylko jest z warunków, które mu przypadły w udziale.

Ideałem moralności wyższej jest przejście do Nirwany (nicość).

5. Motywa rzucone przez Schopenhauera rozwija **Edward Hartmann** w swojej Filozofii Nieświadomości (1869). Oficer z zawodu, zniewolony do opuszczenia służby przez cierpienie nerwowe, puszcza się na amatora na pole filozofii. Chce on pogodzić Schopenhauera z Heglem. Nie chce on wykluczenia rozumu i chce, żeby wola kierowana była przez rozum, a jeden i druga połączone są w Nieświadomości. Cóż to jest owa Nieświadomość? Jest to nic innego jak „devil-devil" ludów pierwotnych. Liść obraca się ku słońcu; przyrodnicy szukają w mechanizmie cząsteczkowym jego budowy przyczyny tego zjawiska. Postępują bardzo niewłaściwie; to, co kieruje liściem, jest Nieświadomość, siedząca w całej przyrodzie i kierująca nią celowo. Obecność tej Nieświadomości usiłuje Hartmann dowieść za pomocą fałszywego rachunku, od którego zaczyna się jego książką.

Zabobonna ta metafizyka łączy się z etyką bardziej zuchwałą jeszcze, niż niedorzeczną. Świat jest złym dlatego, że stworzyła go Wola bezrozumna oddzielona od Myśli. Myśl przywraca harmonią, wytykając złe i budząc człowieka ze złudzeń. Człowiek spodziewał się pierwotnie polepszenia w przyszłem życiu; później wierzył w postęp ludzkości. Lecz doświadczenie wykazuje, że postęp jest źródłem coraz większych cierpień. Wyższa moralność nie polega na współczuciu z ludzkością, lecz z „ukrzyżowaną" Nieświadomością, ostatniem słowem jej jest wyzwolenie Nieświadomości.

Ludzkość dojdzie do tego, iż nagromadzi sumę energii, w porównaniu z którą wszystkie powstałe

siły wszechświata będą znikomo małe. Wzrost nieszczęść, towarzyszący tej potędze, spowoduje nareszcie chwilę „pięknej rozpaczy”. Wszyscy ludzie porozumiawszy się dokonają zgodnie akt wyzwolenia, zabijając się nawzajem i niszcząc wszystkie zwierzęta. Ziemia rozsypie się w proch, słońce zagaśnie, świat cały przestanie istnieć wskutek woli ludzkiej. Takie jest efektowne zakończenie melodramatu Nieświadomości.

Dziwaczna książka ta miała nie mniej od dziesięciu wydań, składając smutne świadectwo umysłowości współczesnej, a zarazem dowód, że nie wartość pomysłów, lecz ich zgodność z nastrojem ogółu decyduje o ich popularności.

6. Jeśli pesymizm Hartmanna był raczej fanfaronadą, jedną z tych poz, do której podaje dziś powód filozofia Schopenhauera w życiu i literaturze belatrystycznej, to zupełną szczerością, i konsekwencyą przekonań z czynami odznaczał się inny pisarz pesymistyczny **Mainländer**. Kupiec z zawodu, który w życiu swem miał dosyć doświadczenia, aby wynieść pesymistyczne na nie zapatrywanie, wydał w r. 1876 dzieło, p. t. Filozofia, Odkupienia, o myśli zasadniczej pokrewnej z Hartmanowską. Świat jest wyrazem umierającego Boga. Dążąc do nicości, Bóg rozproszył się na jednostki, które walcząc z sobą osłabiają wzajemnie swoję siłę żywotną, a w ten sposób każda zostaje doprowadzona do chwili, w której jedyną jej dążnością jest zamienić się w nicość. Obowiązkiem naszym jest popierać tę dążność za pomocą czystości i samobójstwa. Stwierdzając wyznanie swej wiary, autor popełnił samobójstwo po wydaniu tej książki.

Jeśli rzucimy okiem na losy pesymizmu w XIX stuleciu, dostrzeżemy, iż był on objawem odcza-

rowania i buntu u Byrona i Leopardiego; był objawem kwietyzmu, wynikającego z braku życia politycznego i szerszych ideałów u Schopenhauera; przybierał tu formę znudzenia, otaczającego wszelkie życie samolubne; był pozą oficerską i fanfaronadą u Hartmanna, wiążąc się tu z dążnościami reakcyjnemi (Hartmann jest zawziętym przeciwnikiem demokracyi i socyalizmu, wrogiem polaków, których radził „wytępiać" i antysemitą); objawem szczerego zniechęcenia życiem pełnem obłudy i współzawodnictwa dzisiejszych sfer przemysłowo-handlowych u Maindländera; stanie się wreszcie kwaśnym grymasem na zadowolonej fizyognomii apostołów klas uprzywiliowanych Straussa, Renana i Nitzschego: bo ów przywilej oparty na indywidualizmie pełen jest wewnętrznej goryczy pomimo pozorów zadowolenia.

7. Przeciwnością do tego chorobliwego pesymizmu, wyniku poczucia nieprawości mniej lub więcej świadomie towarzyszącego przywilejowi, a objawiającego się u jego rzeczników jest pogląd na świat **Eugeniusza Dühringa** (ur. 1833), który łączy realizm metafizyczny z optymizmem w zakresie praktycznym, a jako ideał przyszłego społeczeństwa kreśli systemat societarny, zajmujący stanowisko pośrednie między krańcowym socyalizmem, a indywidualizmem ekonomicznym.

Dühring daje jaskrawy dowód tego, że optymistyczne usposobienie nie zależy od powodzeń życiowych, lecz od ideałów i wiary w przyszłość ludzkości. Pozbawiony wcześnie wzroku, przebywszy nie mało zmartwień rodzinnych, Dühring utracił wreszcie w r. 1877 docenturę w Berlinie, którą piastował od r. 1864 bez żadnej nadziei dotarcia do wygodnego portu „profesury zwyczajnej". Przyczyną pozbawienia go prawa wykła-

dów była śmiałość i bezwzględność w wypowiadaniu przekonań postępowych oraz ostra, niekiedy przekraczająca miarę krytyka kolegów - profesorów.

Ogromna erudycya i różnostronność prac znalazła wyraz w szeregu dzieł następujących: Natürliche Dialektik 1865; Der Wert des Lebens (wyd. 6, 1902); Kritische Geschichte der Philosophie 1869; Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus 1871; Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik 1873—rozprawa nagrodzona na konkursie, Kursus der National-ökonomie 1873; Kursus der Philosophie 1875; Neue Grundgesätze zur rationallen Phisik und Chemie 1878; Sachen, Leben und Feinde 1872; der Ersatz der Religíon 1883; Gesamtkursus der Philosophie 1894—1895.

8. Dühring odrzuca wyniki krytyki Kanta, twierdząc że człowiek wstanie jest pojąć całą rzeczywistość. Prawa myśli są jednocześnie prawami bytu, a myśl identyczna jest z tym bytem. Rzeczywistość pojmować należy tak, jak się przedstawia. Czas i przestrzeń zarówno jak i przyczynowość są rzeczywiste. Byt jest jedyny i ograniczony, narówni z liczbą i wszelką wielkością.

Dawną metafizykę zastąpić powinna **schematyka wszechświata**, systemat naturalny, odtwarzający główne rysy rzeczywistości. Rzeczywistość ta jest jedyna: przyroda i jej części. Podstawę bytu nazywa Dühring materyą, lecz to pojęcie filozoficzne różni się od materyi fizyków; i zawiera ono wszystkie pierwiastki, z których wywodzą się zjawiska zarówno cielesne, jak i duchowe.

Przyjmuje Dühring *cele w przyrodzie*, nazywając tak pewne stałe kierunki sił przyrodniczych, nadające jej jedność. Najwyższym celem wszechświata są istoty świadome swego bytu i działania. Bez nich świat byłby teatrem bez widzów. Gdyby świadomość nie była celem świata, byłaby ona zbytkiem, gdyż wszystko mogłoby tak samo odbyć się bez jej udziału. Jest ono celem przyrody jako źródło rozkoszy. Rozkosz jest z konieczności połączona z cierpieniem, gdyż jest wynikiem antagonizmu sił, prawa różnic. Bez różnic nie byłoby odczucia. Jednocześnie popędy służą wyższemu celowi: wzbogaceniu świata wrażeń. Namiętności są źródłem rozkoszy i cierpienia, a pożyteczne są w ekonomii przyrody: z zemsty powstają prawa, zazdrość wytwarza rodzinę, zawiść pobudza do równości. Rozum może i powinien zwalczać zwyrodniałe formy tych namiętności.

Dühring zaprzecza wolności woli; radzi on badać drogą doświadczalną, jak rozum i pobudki uczuciowe łączą się ku jej wytworzeniu. Odrzuca on walkę o byt, przenosząc lamarkizm nad darwinizm. Rozwój jest dziełem kooperacyi.

Etyka Dühringa opiera się na popędach, t. j. instynktach. Źródłem dobrego są instynkta sympatyczne. Rozwój etyczny polega na równoległym postępie *indywidualizacyi* i *socyalizacyi*, albowiem zupełny rozwój jednostki osiąga się dopiero w wysoko rozwiniętem społeczeństwie. Obecne państwa, wytworzone przez gwałt, a spoczywające na ucisku tamują ten rozwój. Możliwym on będzie jedynie w wolnem społeczeństwie przyszłości, które powstanie przez dobrowolne zlanie się poszczególnych organizacyj, zniesie system za-

robkowy, uspołeczni stosunki ludzkie i wprowadzi równość praw.

W przeciwności do teoryi Marxa Dühring przypisuje pierwszorzędne znaczenie wpływom politycznym. One to decydują o stosunkach ekonomicznych. Niewola, wynik wojny, była najdawniejszą formą wyzysku cudzej pracy. Społeczeństwa dzisiejsze odziedziczyły tę formę. W przeciwności do dzisiejszego ustroju Dühring stawia jako ideał przyszłości porządek oparty na sprawiedliwej wzajemności. Zasada ta i dziś znajdująca zastosowanie, chociaż wyjątkowo — a mianowicie tam, gdzie stają przeciw sobie równe siły ekonomiczne, stanie się regułą w przyszłości, gdy stowarzyszenia robotnicze wytworzą siłę równoznaczną z kapitałem. System swój nazywa Dühring societarnym.

ROZDZIAŁ XV.

Lotze i Fechner.

1. **Herman Lotze** (1817—1881) ur. się w Budziszynie, studyował medycynę w Lipsku i habilitował się w tym zakresie w r. 1839; później habilitował się z filozofii i wykładał jednocześnie na obu wydziałach. Od roku 1844 został profesorem filozofii w Getyndze na miejscu Herbarta, skąd w 1881 przeniósł się do Berlina i tegoż roku w lipcu umarł.

Zanim rozpoczął działalność filozoficzną spowodował reformę poglądów w zakresie patologii i fizyologii, nadając naukowy kierunek tym gałęziom wiedzy. Główne prace w tym zakresie są: Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften (1842), w której usiłuje wyrugować przestarzałe pojęcia, w tym czasie panujące w owych dziedzinach, oraz artykuł o „sile życiowej" w Handwörterbuch der Physiologie Wagnera, gdzie wykazywał niewłaściwość tego pojęcia. Należy tu również i Medicinische Psychologie (1852), w której wypracował znaną swą teoryę znaków miej-

scowych, jako środek ujęcia przestrzeni [1]). Głównemi dziełami filozoficznemi są: Mikrokosmus (1854—64); System der Philosophie, cz. I Logika (1874), cz. II Metafizyka (1879). Po śmierci autora zostały wydane także liczne streszczenia kursów, dyktowane przez niego słuchaczom ze wszystkich gałęzi filozofii (Dictate). Prawie wszystkie te dzieła są w przekładach francuskich i angielskich.

2. Nazwany ironicznie przez K. Vogta „wynalazcą getyngskiej substancyi duchowej" Lotze w rzeczywistości zostaje w filozofii wiernym tym zasadom, które kazały mu zreformować patologię i wygnać siłę życiową z fizyologii. Filozofia jest dla niego wynikiem dążenia do uzyskania harmonijnego poglądu w granicach zakreślonych nam przez byt ziemski, poglądu, któryby ułatwił przebycie trudów życia, a wytknął godne w nim cele oraz drogę ku nim. Prawda bezwzględna nie może być jej celem.

Mechanizm bezwzględny rządzi nietylko w świecie nieorganicznym, lecz i w organicznym. Lecz mechanizm ten jest dla Lotzego tylko podrzędnym czynnikiem w budowie wszechświata; jest tylko narzędziem urzeczywistnienia wyższych wartości; wykonawcą ideału, którym jest najwyższe dobro.

Rzeczywistość jest jedna co do istoty swej; nie jest nią wszakże materya, lecz pierwiastek umysłowy. Istoty indywidualne są tylko częściowemi objawieniami całości, przybierającej w systemacie jego osobową postać Boga. Przestrzeń i czas nie są ani rzeczami, ani własnościami rzeczy, ani objawami, lecz tylko stosunkami. Istnieją one tyl-

---

[1]) Wykład tej teoryi po polsku znajdzie czytelnik w dziele Ribota: Psychologia doświadczalna w Niemczech.

ko w nas, jako stany, powstające w każdej rzeczy przez oddziaływanie jej na inne.

Do zaprzeczenia samodzielności oddzielnych bytów doprowadza Lotzego rozważanie zagadnienia wzajemnego oddziaływania. Do pojęcia bytów należy ich wzajemny stosunek. Wzajemne oddziaływanie nie może być uważane za jakieś wiązadło zewnętrzne; zmiana w jednym z nich musi być bezpośrednią zmianą w drugim. Powinniśmy więc przyjąć jedność co do istoty wszystkich rzeczy, bo tylko w taki sposób można wytłumaczyć, że stan jednej staje się czynnym powodem do zmiany w innej. Jeśli bowiem wszystkie poszczególne rzeczy *a*, *b*, *c* i t. d. są tylko częściami jednej nieskończonej obejmującej je substancyi, to każdy stan *α* rzeczy *a* jest także stanem *A* owej nieskończonej substancyi i powoduje w niej inny stan *B*, który nam się objawia jako zmiana rzeczy *b*.

Oddziaływanie wzajemne polegające na aktywności (Wirken, actus) z jednej, bierności (Leiden, passio), z drugiej strony, możliwe jest tylko dla istot czujących rzeczywiście, a więc są dla siebie samych. Wszystkie więc rzeczy, które są punktami wyjścia, przecięcia lub końcowemi stawania się, podzielają z duchami tę właściwość – bycie dla siebie (das Fürsichsein). Innemi słowy: wszystkie byty są duchowe w rozmaitem ustopniowaniu (m o n a d y).

Na wzajemnem oddziaływaniu polega także poznanie. Jeśli przedmiot *A* poznawany jest przez podmiot *B*, polega to na tem, że jakaś właściwość jego *a* wywołuje w *B* stan *b*, który może wcale nie być podobnym do *a*, lecz zmienia się równolegle ze zmianą *a*.

Metafizyka ma za przedmiot te związki, które

dodajemy do faktów, aby je zrozumieć; wszelkie zrozumienie bowiem polega na sprowadzeniu współistnienia faktów do związku wewnętrznego, ujętego w prawa ogólne. Taka metafizyka nie narzuca się naukom specyalnym, lecz z nich wynika. Nie może ona spoczywać na psychologii, która przeciwnie od niej zależy. Za punkt wyjścia jej służą najogólniejsze fakta obserwacyi, a więc: mnogość rzeczy trwałych, stosunki zmienne między niemi oraz wypadki, wynikające ze zmiany tych wzajemnych stosunków.

Czemże są rzeczy? Chemia redukuje je do pierwiastków. A pierwiastki? Wszystko, co wiemy o nich, to ich stany, ich własności zjawiskowe (płynny, stały, kowalny, kruchy i t. d.). Nasze więc pojęcie o istocie rzeczy redukuje się do myśli o regularności jej przeobrażeń, ujętych w zamkniętem kole. Taki sposób bytu i działania nazywamy rzeczywistością. Utożsamiamy ją z prawem, według którego zachowuje się ona; substancyalizujemy i indywidualizujemy to prawo.

Rozbiór stawania się i działania jak widzieliśmy doprowadził Lotzego do wniosku, że nie może być mnogości rzeczy niezależnych od siebie, oraz że wszelki byt realny jest duchowy. Mimo jednak duchowości powszechnej ciało i dusza nie są identyczne. Nie mamy prawa wnioskować o nieśmiertelności duszy; wszystkie bowiem rzeczy są wytworem Jedynego i muszą ulegać temu przeznaczeniu, które im wytknie ów Jedyny. Nieśmiertelnem jest tylko to, co staje się stałym pierwiastkiem porządku świata.

Ideje moralne niezależne są od doświadczenia, jak i twierdzenia teoretyczne. Sąd moralny może być oparty jedynie na obowiązku bezwzględnym, za-

wartym w ideale. Obowiązek uzasadnia się tem, że czynność moralna zgadza się z celem wszechświata, świadomość tej zgody stanowi poczucie moralne. Celem wszechświata może być tylko wytworzenie dobra, jako wartości bezwzględnej. Trzeci tom Mikrokosmu zawiera oryginalną filozofię dziejów.

Sam Lotze nazywa systemat swój idealizmem-teleologicznym; jak widzieliśmy, łączy się on z uniwersalizmem metafizycznym i z relatywizmem epistemologicznym.

Poglądy Lotzego rozwijał **Teichmüller** (profesor w Dorpacie); a z innych pisarzy znanych u nas z przekładów ich dzieł -- Falkenberg i Siebeck. Z pisarzy polskich pośrednio pod wpływem jego zostaje **Wincenty Lutosławski** (ur. 1863 [1]), uczeń Teichmüllera. Świat dla niego składa się z monad duchowych, oddziaływających na siebie, a z tym poglądem metafizycznym łączy cały szereg postulatów etycznych, niekiedy jaskrawych zwłaszcza zaś indywidualizm w zakresie społeczno-politycznym, który uważa za znamię myśli narodowej polskiej.

§ 3. **Gustaw Teodor Fechner** (1801—1887), syn postępowego na swój czas pastora, rozpoczął studya uniwersyteckie w Lipsku w r. 1817 i do śmierci pozostał w tem mieście. Od r. 1834 był profesorem fizyki, lecz już po upływie pięciu lat zmu-

---

[1]) Liczne dzieła w rozmaitych językach. Z tych najważniejsze studya nad Platonem (Plato's Logik 190); O czterech teoralogiach Platona 1894. Z teoretycznych—pomniejsze szkice zebrane p. t. Z dziedziny myśli 1899 oraz Seelenmacht 1899, zawierające poglądy metafizyczne. Po wydaniu tej pracy autor zeszedł z drogi pracy filozoficznej i późniejsze jego książki do dzieł naukowych zaliczonemi być nie mogą.

szony został opuścić katedrę wskutek cierpienia oczu. Ograniczał się więc do wykładów publicznych z zakresu filozofii i do prac literackich. Główne jego dzieła są: Ueber physikalische und philosophische Atomenlehre (1855); Die Elemente der Psychophysik (1860); Vorschule der Aesthetik (1876). Do poetycko-spekulacyjnego należą: Das Büchlein vom Leben nach dem Tode 1836 (przekł. polsk.). Nanna oder Seelenleben der Pflanzen (1848), Zendavesta (1851), Die drei Motiwe des Glanbens (1863); Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (1879).

Fechner położył niespożyte zasługi w zakresie psychologii fizyologicznej przez nadanie specyalnemu, dotyku tylko dotyczącemu prawu Webera, tej formy ogólnej, pod którą wykładane bywa w podręcznikach jako prawo psychofizyczne Fechnera.

Twórczość metafizyczną pojmuje Fechner na wzór twórczości poetyckiej, co nie przeszkadza mu jednak nadawać podstawy ściśle naukowej swoim spekulacyom, tak iż nie bez zasady zaliczają go do najściślejszych myślicieli ubiegłego wieku.

Dla Fechnera niema przeciwstawności między Bogiem a światem, między duszą a ciałem. Wszystko jest ożywione; nie mamy żadnego powodu, aby nie rozciągać życia na nieorganiczną przyrodę. Wszystkie „dusze" poszczególne stanowią część duszy powszechnej, która jest zasadą porządku i przyczynowości. W życiu pośmiertnem duchy, nie będąc związane warunkami przestrzeni, znajdują się w stosunkach wolniejszych i bliższych. Takie są przypuszczenia wiary, które wy-

kłada w „Poglądzie dziennym”. Po za tą fantastyczną stroną rozwija się ściśle systemat myśli naukowej. Za punkt wyjścia służy prawo ogólne—postulat poznawalności: „gdziekolwiek i kiedykolwiek powtarzają się te same warunki, tam następują te same skutki, i odwrotnie”.

Filozofia przyrody spoczywa na pojęciu atomu punktowego a nierozciągłego, jako ostatecznego pierwiastka świata cielesnego. Wiedza może konstruować rzeczywistość jedynie przy pomocy atomów, a czyni to tem dokładniej, im te pierwiastki są mniejsze. Atomy są tylko ośrodkami sił, pozbawionymi materyalności. Atom jest niższą granicą naszego poznania.

Świat organiczny różni się od nieorganicznego tem, że w nim ruch zależy od samych sił wewnętrznych, gdy w nieorganicznym czynne są zewnętrzne. Cecha życia jest ogólniejszą niż cechująca świat martwy bierność. Stan kosmorganiczny poprzedza stany organiczny i nieorganiczny, które się z niego rozwijają [1].

Przyroda i umysł mają się do siebie, jak wypukła i wklęsła strona kuli: widziana z zewnątrz kula jest wypukłą, z wewnątrz wklęsłą. Podobnież i wszechświat dla wejrzenia wewnętrznego jest duchowym, dla zewnętrznego—materyalnym. Zasada zachowania energii stosuje się do obu stron, lecz intensywność odczuć psychicznych wzrasta powolniej, niż siła bodźca (prawo psychofizyczne).

Niezmiernie ciekawe konsekwencye wyciąga Fechner z wprowadzonego przez siebie pojęcia progu świadomości. Jak wiadomo bodziec fizyolo-

---

[1] Teorya świata organicznego zawarta jest w Ideen zur Schöpfungs – und Entwickelungs-Geschichte der Organismen, 1873.

giczny zaczyna wywoływać wrażenie dopiero po osiągnięciu pewnego stopnia napięcia (próg świadomości), zaczynając od którego wzrost wrażenia jest proporcyonalny do logarytmu bodźca. Analogiczne do tego prawo progu przyjmuje Fechner i dla świadomości wewnętrznej: sprawom odbywającym się w organizmie towarzyszą wyobrażenia nieświadome, które stają się świadomemi dopiero wtedy, gdy przy wzrastającej intensywności przekroczą wewnętrzny próg świadomości. Tłumaczy to nam, dla czego pomimo jedności naszej świadomości z świadomością wszechświatową: zaliczamy do naszej istoty indywidualnej te stany, które wznoszą się ponad próg świadomości; przeciwnie duchowość wspólna ze światem planetarnym zostaje pod tym progiem: w życiu więc świadomem jesteśmy od świata tego odcięci. Tylko nieświadoma część naszej jaźni obcuje z nim.

W etyce jest Fechner eudemonistą; celem wszechświata jest stworzenie największego szczęścia dla ogółu [1]). W estetyce akcentuje prawa przyjemności, t. j. tego, co nam się podoba, które jednak należy podporządkować obowiązkowi. Jest on tu twórcą kierunku zwanego dziś estetyką doświadczalną [2]). Prawdziwa religia jest ta, która jest najbardziej użyteczną.

Fechner uważa siebie za idealistę, o ile wszelkie myślenie oparte jest dla niego na świadomości wszechświata; materyalistą jest w tem zna-

---

[1]) Über das höchste Gut 1846.

[2]) W dziele p. t. Vorschule der Esthetik.

czeniu, że nie dopuszcza myśli bez mózgu; dualistą, o ile pojęcia ducha i ciała uważa za niedające się sprowadzić jedno do drugiego; przedstawicielem idei tożsamości, gdyż przyznaje tożsamość jednego i drugiego.

ROZDZIAŁ XVI.

Filozofia na podstawach naukowych i krytycznych.

1. Lotze i Fechner opracowywali poglądy swoje w duchu krytycyzmu Kanta, lecz nie pod jego wpływem bezpośrednim. W drugiej połowie XIX wieku ujawnia się dążenie do oparcia badań filozoficznych bezpośrednio na podstawach krytyki Kanta, które jednocześnie same poddają się krytycznej ocenie a po części dalszemu rozwojowi. Ruch ten nazywają niekiedy nowo-kantyzmem. W mniejszym lub większym stopniu należą do niego myśliciele, którym poświęcamy ten rozdział.

Widzieliśmy, że punktem zwrotnym rozwoju materyalizmu w XIX stuleciu była krytyka jego, oparta na teoryi poznania Kanta. Wykazując jego bezzasadność, powrót do Kanta spowodował schyłkowy zwrot w samym materyalizmie, przywracając jednocześnie do godności właściwej filozofię, zdetronizowaną początkowo w opinii szerszego ogółu przez pozytywizm, a później przez materyalizm i kult dla przyrodoznawstwa.

Wyrazem zastosowania zasad epistemologicznych Kanta do wyników przyrodoznawstwa była formu-

ła Du Bois Raymonda: ignoramus et ignorabimus (nie wiemy i nie będziemy wiedzieli), a myśl ta, jak widzieliśmy, znalazła oddźwięk i w najnowszej fazie pozytywizmu angielskiego jako Niepoznawalne Spencera. Lecz kryzys, którą przebyła filozofia od czasów pozytywizmu i zasłużona krytyka, której poddane były wszelkie teorye metafizyczne, nie liczące się z postępem wiedzy, utrwaliły drugi pewnik metodyczny: żądanie, aby filozofia opierała się o fundamenta zdobyte przez wiedzę.

Połączenie tych dwóch założeń: niepoznawalności świata dla wiedzy, a niemożliwości filozofii bez wiedzy lub wbrew wiedzy, staje się źródłem dwóch kierunków, które przybiera pod ich wpływem filozofia współczesna. Skoro uznaliśmy zasadność wyników epistemologii: niemożliwość poznania istoty wszechrzeczy, a nie możemy zastosować się do wymagania pozytywizmu: zrzeczenia się wymagań odpowiedzi na dręczące ludzkość pytania, jedyną drogą, jaka nam pozostaje, jest zadośćuczynienie tej potrzebie na drodze domysłów. Zamiast metafizyki występuje w ten sposób poezya pojęciowa, szczerze uznana za taką. Taką jest myśl Fryderyka Alberta Langego urzeczywistniona już wcześniej przez Fechnera. Dla tych zaś, którzy nie chcą zrzec się naukowego charakteru metafizyki, pozostaje druga alternatywa: ograniczyć jej cel pierwotny; wyrzec się pretensyi dotarcia do istoty rzeczy, zamknąć ją w obrębie hypotez naukowych, uważanych za dodatki podmiotowe, do których umysł poznający zmuszony jest, aby uczynić rzeczywistość zmysłową przedmiotem pojęć zharmonizowanych. Drogę tę obrał Wilhelm Wundt.

2. **Fryderyk Albert Lange** (1828—1875), był

nauczycielem w Kolonii, później w Bonn i Duisburgu. W 1870 został profesorem „filozofii indukcyjnej" w Zurichu, w r. 1873 przeniósł się do Marburga, lecz niezależność przekonań zmusiła go niebawem do zawieszenia wykładów. Wspominaliśmy już o jego Historyi materyalizmu, której pierwsze wydanie ukazało się w r. 1866, a której treść wykracza w znacznej mierze po za zakres wytknięty przez tytuł. Prócz tego dzieła wydał on Kwestyę robotniczą [1]). Po śmierci jego wyszły Studya logiczne (1877).

Nacisk, który kładł Lange w dziele swojem na teoryę poznania Kanta i zastosowanie, które z niej uczynił do oceny wartości teoryi i hypotez naukowych, dał inicyatywę do powstania całej szkoły filozoficznej, która za punkt wyjścia sobie obrała studya nad Kantem, rozwój i krytyczne przekształcenie jego poglądów. Jest to neokantyzm niemiecki. Obok tego wszakże Lange wysnuwa pozytywne wnioski z krytyki wiedzy współczesnej dla filozofii. Wiedza jest wytworem syntetycznej czynności umysłu, dziełem naszej organizacyi umysłowej, jak i każde poznanie. To, co wyróżnia ją od czysto podmiotowych utworów ducha jest obowiązkowość dla rodzaju, stanowiąca o jej „przedmiotowości".

Na tej samej czynności syntetycznej, co wiedza, spoczywa spekulacya filozoficzna, dążąca do wprowadzenia jedności w całym zakresie zjawiskowym. Brak tu jednak kierownictwa przymusowego zasad doświadczalnych, obowiązującej cały rodzaj jedności organizacyi. Spekulacya filozoficzna jest więc poezyą pojęciową osobnika, odbijającą w sobie charakter jego umysłowości. Spoczywa

[1]) Oba te dzieła mamy w przekładzie polskim.

ona na dążności architektonicznej właściwej człowiekowi. Lange oddziela jeszcze dosadniej niż Kant uzasadnienie etyczne idei od przedmiotowego; w zakresie etyki wszakże zbliża się więcej do Szyllera, łącząc we wspólną dziedzinę idee moralne z religią i poezyą. Poezya metafizyczna zastąpić winna niedostępną nam prawdę bezwzględną, będąc zarazem źródłem podniosłych uczuć. Godność tego świata idealnego uzasadnia powołując się na najświatlejsze umysły, które ceniły go wyżej od poznania. Niebezpieczeństwa, które zagrażają naszej cywilizacyi, wskutek tkwiącej w ustroju społecznym krzywdy mas, mogą być zażegnane jedynie przez podniesienie uczuć idealnych, których udział niezbędny jest także dla dokonania przewrotu, wznoszącego ludzkość na wyższy stopień egzystencyi.

3. Myślicielem współczesnym, który stworzył systemat filozoficzny spoczywający z jednej strony na wiedzy obecnej w całej jej rozciągłości, z drugiej na wynikach krytycznych filozofii, jest **Wilhelm Wundt**. Ur. w r. 1832 w Neckarau w Badenie, studyował medycynę i zaczął zawód nauczycielski w r. 1857 jako docent, a od r. 1865 jako profesor fizyologii, pracując jednocześnie jako asystent Helmholtza. W r. 1874 objął katedrę filozofii indukcyjnej w Zurichu, a w r. 1875 — katedrę filozofii w Lipsku, gdzie dotąd wykłada. Założył słynną pracownię psychologiczną, która posłużyła za wzór dla wielu innych i wychowała cały zastęp badaczy na tem polu.

Jest on twórcą psychologii fizyologicznej, stosującej metodę nauk przyrodniczych do badań psychologicznych. Z licznych dzieł należących do zakresu fizyki, psychologii i fizyologii wymienimy następujące: W y k ł a d y o d u s z y l u d z k i e j

i zwierzęcej (1863—przekład polski) Grundzüge der physiologischen Psychologie (1-e wydanie 1873—74, 5 te wyd. 1903), Logik (3-ie wyd. 1908), Ethik (1886), System der Philosophie (1889), Grundriss der Psychologie (1896), Völkerpsychologie (1900 i następne).

Filozofia stanowi dla Wundta systemat nauk równoległy do systematu nauk specyalnych. Jak w tamtym rozróżnia on nauki formalne (matematyka) od rzeczowych obejmujących dwie główne gałęzie: nauki przyrodnicze i humanistyczne, tak też nauki filozoficzne dzielą się na 1—nauki o poznaniu (formalne: logika, teorya poznania i rzeczowa historya nauk); 2. nauki o zasadach: metafizykę, obejmującą filozofię matematyki, przyrodoznawstwa i humanistyki. Zadaniem metafizyki jest krytyczne zbadanie dodatków hypotetycznych do rzeczywistości wytworzonych przez nauki specyalne. Metafizyka więc dla niego nie jest ani systematem idei racyonalnych, jak dla szkoły spekulacyjnej, ani poezyą pojęciową, jak dla Langego, ani nie jest wykluczona z systematu filozoficznego, jak to czyni pozytywizm, ani się utożsamia z wynikami wiedzy ścisłej, jak to ma miejsce w materyalizmie. Zadaniem jej jest uzupełnienie i zjednoczenie wiedzy. Teorya poznania prowadzi do rozróżnienia, co jest danem w wiedzy, a co dodanem; krytyczna analiza tych dodatków stanowi przedmiot metafizyki. Za punkt wyjścia posłużą jej hypotezy naukowe, które rozszerzy, uzupełni i połączy w systemat pozbawiony sprzeczności.

W teoryi poznania Wundt opiera się o Kanta, lecz, samodzielnie i krytycznie przetwarza jego

naukę [1]). Za fakt pierwotny, stanowiący punkt wyjścia analizy służyć powinna jedność przedmiotu i podmiotu w ujęciu bezpośredniem. Przedmiot, który widzimy, nie stanowi czegoś odrębnego od jego obrazu wzrokowego. Dopiero analiza wyróżnia podmiot od przedmiotu. Dzieje się to w ten sposób: pewne składniki i ujęcia, które nie mogą być ani dowolnie wytworzone, ani zmienione, wyróżniają się stopniowo od innych, zależących od samorzutnego działania i oddziaływania przez nas wywieranego; w ten sposób oddzielają się składniki przedmiotowe doświadczenia czyli wyobrażenia od podmiotowych, obejmujących uczucia i wolę. Pierwsze stanowią przedmiot, drugie podmiot. Innemi słowy przedmiot jest wyobrażeniową częścią bezpośredniego ujęcia, podmiot jego częścią czującą i chcącą.

Akt apercepcyi, przez który myśl opanowywa wyobrażenie, jest aktem woli; myśl więc stanowi także część składową pierwotnej całości [2]). Utożsamiając podmiot z uczuciem i wolą, przedmiot zaś z wyobrażeniem, łączymy czynne składniki naszej świadomości z myślą, bierne zaś z wyobrażeniami.

Poznanie naiwne zatrzymuje się na tem rozróżnieniu; wiedza i filozofia, nie zrywając z nim, starają się tylko wprowadzić większą konsekwencyę do pojęć zdrowego rozsądku.

---

[1]) Stanowisko swoje względem Kanta wyświetlił Wundt w rozprawie p. t. Was Kant uns nicht sein soll. Philosophische Studien, tom 7.

[2]) Wundt tak określa apercepcyę, stanowiącą niejako kamień węgielny jego metafizyki: «apercepcya jest ujęciem wyobrażenia przez uwagę;» «wejście wyobrażenia w pole widzenia stanowi percepcyę; wejście jego w punkt jasnego widzenia jest apercepcyą».

Usuwając dualizm podmiotu i przedmiotu, usuwa Wundt także i rozgraniczenie ujęcia od myślenia. Dla empiryków myśl jest zależną od doświadczenia; opracowywa ona materyał dostarczony przez zmysły, lecz doświadczenie możliwe jest bez niej. Wundt zwalcza energicznie owo złudzenie „czystego doświadczenia". Niema empirycznej treści, którąby nie była już w pewnym stopniu opracowana przez doświadczenie.

Tak zwane „fakta doświadczenia" są również wytworem myśli, tylko niższego rzędu. Niema więc rozdzielnych władz duchowych tylko rozmaite fazy lub stopnie tegoż samego procesu poznawczego: 1—ujęcie, w którem przeważa rozróżnienie formy od treści wrażenia; 2—rozsądek, który dąży do tego, aby wytłumaczyć rzeczywistość, podciągając ją pod pojęcie ogólne, głównie przy pomocy przyczynowości; 3—rozum (Vernunft), uzupełniający poznanie rozsądku przy pomocy idei.

Przedmiotami ujęcia są „rzeczy", t. j. zespolenia wrażeń, mające niezależność czasową i przestrzeniową.

Czynność myśli polega na podporządkowaniu stosunków realnych, dostrzeganych w ujęciu pod stosunek zależności logicznej. W ten sposób powstaje wiedza, która jest polem działalności rozsądku. Rozróżniamy w ujęciu formę od treści. Formą jest przestrzeń i czas, treścią — to, co je zapełnia. Na tem opiera się podział umiejętności: matematyka jest nauką o formach; fizyka—nauką o treści świata zewnętrznego czyli przedmiotu; psychologia—nauką o treści podmiotu. Zastosowanie prawa powodu dostat. do przestrzeni i czasu wytwarza matematykę. Fizyka powstaje przez to, że przedmiot zuboża się, wzbogacając podmiot: jakości przenoszą się do zakresu podmiotu, a in-

tuicya przekształca się na pojęcie. Pobudką do tego przekształcenia jest dążność do usunięcia sprzeczności.

Psychologia przeciwnie, nie szuka nic po za faktami intuicyi. Pojęcia jej nie służą ku ich wyrugowaniu, lecz mają na celu ich klasyfikacyę. Tak więc grupujemy szeregi faktów psychicznych pod pojęcia pamięci, woli i t. d. Fizyka sprowadza wszystko do pojęć; psychologia do faktu intuicyi bezpośredniej — woli. Ideami przewodniemi wiedzy są substancya i przyczynowość; psychologia zachowuje tylko przyczynowość, a przy tem odmienną od fizycznej — przyczynowość psychiczną. Zamiast równowartości przyczyny i skutku panuje tu zasada wzrostu energii, głosząca, że każdy skutek przewyższa swoję przyczynę.

Metafizyka stanowi systemat jednolity, godzący fakta przedmiotowe i podmiotowe. Treść jej stanowią idee rozumu, obejmujące trzy grupy: idee kosmologiczne, psychologiczne i ontologiczne.

Cztery są ideje kosmologiczne: nieskończony czas i nieskończona przestrzeń; nieskończona materya i nieokreślona przyczynowość. Nasze pojęcie o wszechświecie oscylluje pomiędzy ideą nieskończoności a ideą skończoności. Do pierwszej skłaniamy się pod wpływem poglądu ilościowego, uwzględniając tylko formalne uporządkowanie szczegółów; drugą nasuwa nam pogląd na wszechświat jako na systemat jakościowy. Taką postać przybiera u Wundta antynomia kosmologiczna Kanta, a oba stanowiska są dla naszego pisarza równie uprawnione.

Do psychologii należy idea duszy jako jedność wszelkich objawów duchowych. Pojęcie o du-

szy, jako substancyi, w myśl dawnej psychologii, nie jest hypotezą pomocniczą, jak pojęcie materyi w fizyce. Ku wytworzeniu jej posłużyła nienaukowa pobudka: chęć przedłużenia naszego bytu poza kres naszego ziemskiego istnienia. Właściwą jaźnią naszą jest wola, pierwiastek czynny w wyobrażaniu, myśleniu i aktach zewnętrznych. Wynikiem więc analizy psychologicznej nie jest dusza substancyonalna, lecz apercepcya czysta, którą powinniśmy wyobrażać jako nieustającą czynność. Jest ona wszakże ideą rozumu nie zaś pojęciem rozsądku; nie może więc służyć do doświadczalnego wywodu czynności duchowej. Zastępuje ją w psychologii empiryczne pojęcie duszy jako identycznej z ciałem, przyczem różnica ujęcia bezpośredniego lub pośredniego każe nam widzieć ten sam przedmiot raz jako duch, to jako ciało. Tak więc paralelizm psychofizyczny staje się zasadniczym postulatem psychologii. W zakresie idei ontologicznych Wundt zajmuje stanowisko idealistyczne. Świat jest wolą; rzeczy zewnętrzne są takiemiż jednostkami woli, jak ta, którą wykrywa analiza psychologiczna w naszej jaźni. To, co wywołuje we mnie wyobrażenie przedmiotu, jest oddziaływanie jakiejś woli zewnętrznej na moję wolą.

Etyka jest dla Wundta nauką badającą prawa życia moralnego. Zasadniczem prawem, na którem opiera się rozwój obyczajów i moralności jest prawo heterogenii celów, polegające na tem, że oddziaływania czynności naszych sięgają dalej po za pobudki woli, wywołując nowe pobudki, prowadzące do nowych skutków. „Achilles ścigający trojańczyków przez zemstę osobistą mimowoli walczy na rzecz swoich; ponieważ jednak odnosi sławę i zaszczyty nie wskutek tej pobudki egoi-

stycznej, lecz wskutek okazanej towarzyszom pomocy, wynik ten pierwotnie mimowolny staje się w dalszym ciągu celem". Jedność indywidualnej świadomości daje nam wskazówkę, że takaż jedność istnieje w powszechności. Jest to ostateczna podstawa ideału moralnego ludzkości: jedynym celem, który pomyśleć możemy bez sprzeczności, jako cel w sobie, jest uniwersalne życie duchowe w swoim rozwoju postępowym. Formy uspołecznienia ludzkiego nie powinny być uważane za urządzenia, zmierzające ku popieraniu dobra jednostek, lecz za środki osiągnięcia tego ostatecznego celu.

4. Zwrócenie się ku Kantowi dla znalezienia w krytyce jego naukowej podstawy filozofii wytworzyło ożywiony ruch w poszczególnych gałęziach filozofii liczący obecnie kilku przedstawicieli, których nazywają w Niemczech neokantystami w ściślejszem znaczeniu. Wyrazem jego jest przedewszystkiem pogłębienie studyów nad Kantem, a dalej opracowanie zasad teoryi poznania w jego duchu a stosownie do wymagań współczesnych. Pobudka w tym kierunku wyszła naraz z kilku stron.

Niezależnie od Langego rozpoczął egzegetykę Kanta **Herman Cohen** (ur. w r. 1842), — profesor filozofii w Marburgu. Główne jego dzieło jest Kants Theorie der Erfahrung (1871). Jest to nietylko sumienne badanie filologiczne, mające na celu wyłuszczyć możliwie dokładnie myśl Krytyki czystego rozumu, ale i próba posunięcia dalej badania nad teoryą doświadczenia w duchu zasadniczych myśli Kanta. Podobnyż charakter mają jego dalsze studya nad krytyką praktycznego rozumu i władzy sądzenia: Kants Begründung der Ethik (1877);

Kants Begründung der Ästhetik (1889). W dziele p. t. System der Philosophie (1902, cz. I, Logik der reinen Erkenntnis) rozwija swobodniej własne poglądy w silnym stopniu zależne od Kanta.

Paweł Natorp (ur. w r. 1854,—profesor w Marburgu) zajmuje się przeważnie historyą teoryi poznania, poszukując, podobnie jak i Cohen, „czystej systematyki zasadniczych pojęć wiedzy na podstawie zasadniczych czynności syntezy", a stosuje także myśli Kanta do zagadnień religii i życia społecznego. Ważniejsze dzieła jego są: Forschungen zur Geschichte des Eerkenntnisproblems im Altertum (1884) Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode (1888); Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (1894); Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft (1899). Filozofia teoretyczna ma być tylko „czystą systematyką pojęć zasadniczych wiedzy na podstawach zasadniczych władz syntetycznych". Logika narówni z matematyką zmierza ku jedności wiedzy. Przyrodoznawstwo, które jest prawidłowem połączeniem faktów, powstaje przez ich podporządkowanie pod określenia kategoryjne, jak: liczba, czas, miejsce, wielkość, rzecz, przyczyna i t. d.

Taż sama jedność, jako zasadnicze prawo świadomości, rządzi w etyce. Prawo moralne Kanta nie jest niczem więcej, jak tylko jednościowym porządkiem celów, pod których kierunkiem popędy i „wola w ściślejszem znaczeniu" (t. j. chcenie) wznoszą się do „czystej czyli rozumnej woli". Z tych trzech czynników (popęd, chcenie, rozum)

wyprowadza Natorp cztery platońskie cnoty [1]). Ostatnie z wymienionych dzieł poświęcone jest zagadnieniom etycznym i społecznym związanych z naprawą losów ludzkości. Trzy stopnie rozwoju społecznego stanowią według niego: wspólność pracy, zewnętrzne regulowanie społeczne woli przez technikę i prawo; rozumna krytyka prawa ze stanowiska bezwzględnej jedności celów. Odpowiadają im trzy zasadnicze klasy czynów społecznych: działalność ekonomiczna, polityczna i pedagogiczna, a celem ostatecznym wszystkich — wykształcenie ludzkości. Za cel ostateczny rozwoju społecznego uważa Natorp (wślad za Pestalozzim) wszechstronny rozwój istoty ludzkiej i harmonijne ukształtowanie jej władzy. W przeciwności do herbartowskiego dążenia: łączenia wychowania z wykształceniem przeprowadza Natorp w duchu Kanta podział dziedzin świadomości: rozumu, woli i uczucia a w duchu Pestalozziego kładzie nacisk na samodzielność uczącego się. Religia nie posiada odrębnego od wiedzy moralności i sztuki ukształtowania, lecz źródło własne w uczuciu. Owo uczucie nieskończoności nie powinno wszakże łączyć się z żadną wiarą o rzeczach pozaświatowych, ani też z dogmatyką lub z pretensyą do przedmiotowości naukowej; najczystszą formą religijności jest człowieczeństwo (Humanität) a jedynem jej „uzasadnieniem" i „odkupieniem" jest wiara w nieskończone zadania prawa moralnego [2]).

---

[1]) Ob. Hist. fil. do końca XVIII w. str. 55.

[2]) Do dawniejszych neokantystów należy także Otto Liebmann (ur. w r. 1840,—profesor w Jenie, autor dzieła *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1876) oraz Jurgen Bona Meyer, którego książkę p. t. *Philosophische Streitfragen* (1870), mamy w przekładzie polskim (p. t. *Kwestye filozoficzne*, Warszawa 1873).

Metodę kantowską w naukach społecznych stosuje także Rudolf Stammler, o którym była już mowa w R. XIII oraz inni tam wymienieni.

Do zasad przyrodoznawstwa stosują myśli i metodę Kanta: **August Stadler** (ur. w r. 1850; Kant's Theorie der Materie, 1883) oraz **Kurd Lasswitz** (ur. w r. 1848; Atomistik und Kritizismus 1878, Geschichte der Atomistik 1890), po części także, chociaż mniej pomyślnie, stosuje pojęcia krytyczne do przyrodoznawstwa. **Fritz Schultze** (Philosophie der Naturwissenschaft 1881—82). Wreszcie doniosłe dla przyrodoznawstwa zagadnienie przyczynowości znalazło sumiennego monografistę w duchu kantowskim w osobie **Edmunda Königa** (Die Entwickelung des Kausalproblems, 2 tomy, 1890).

Na polu historyi filozofii pracuje przeważnie **Wilhelm Windelband** (ur. w r. 1848,—profesor w Heidelbergu) potrącający zresztą i o zasadnicze zagadnienia: przedmiotu filozofii, którą określa jako naukę o wartościach (Was ist Philosophie? w zbiorku p. t. Präeludien, 1874) oraz metody historycznej (Geschichte und Naturwissenschaft 1894, Die gegenwaertige Aufgabe der Logik und Erkenntnislehre in Bezug auf Natur-und Kulturwissenschaft 1904). Stosunek historyi do przyrodoznawstwa określa się tak: w każdem doświadczeniu historycznem i indywidualnem jest coś, co nie zostaje ujętem w treści praw wszechświatowych ani w ich formie; historyk, który ujmuje to, ma do czynienia z rzeczywistością właściwą, gdy przeciwnie przyrodoznawstwo i psychologia zamykają się w abstrakcyach.

5. Do tej samej gromady zaliczyć wypada przyrodników-myślicieli nawiązujących nić badań

własnych do wyników filozoficznych w zakresie epistemologii.

Helmholtz (1821—1895), głośny fizyk i fizyolog, bardzo wcześnie już podnosił zgodność wyników fizyologii zmysłów z estetyką transcendentalną Kanta [1]) stwierdzając to szeregiem badań epokowych w tej dziedzinie. Już w r. 1855 akcentował on doniosłość zagadnień dotyczących źródeł naszej wiedzy i podstaw, na których spoczywa. Ominięcie tych problematów nie może ujść bezkarnie dla doby umysłowej, która się od nich usuwa. Przyjmuje on aprioryzm intuicyjny form ujęcia, czasu i przestrzeni, zgodnie z Kantem. Przyjęcie to jednak nie wyklucza badań nad wytworzeniem empirycznych wyobrażeń przestrzeniowych. W tym zakresie przeciwstawia on teoryi natywistycznej empiryczną, według której wyobrażenia rozciągłe powstają pod wpływem ruchu. Podobnież aprioryczną i to bezwzględnie jest zasada przyczynowości. Poznanie świata zewnętrznego jest tylko symboliczne a o rzeczach wnioskujemy pod przymusem przyczynowości z naszych wrażeń.

Głośny astronom **Zöllner** (1834—1882), w dziele swojem: Ueber die Natur der Kometen 1872, podnosi antycypacyę przez Kanta, wielu tak zwanych „wyników" przyrodoznawstwa dzisiejszego. Spekulacye metageometryczne stosuje w metafizyce swej, uważając znany nam świat rzeczy za obraz cieniowy świata idei cztero-wymiarowego.

---

[1]) Główne pisma w tym przedmiocie Ueber das Sehen 1856 (mowa na rzecz pomnika Kantowi), Lehre von den Tonempfindungen 1863, Die Thatsachen der Wahrnehmung 1879; Vorträge und Reden 1884. Po polsku mamy parę popularnych rozprawek jego: O stosunku nauk przyrodniczych do ogółu wiedzy 1874, Liczenie i mierzenie 1902.

Bracia **Du-Bois-Reymont**, z których Emil jako fizyolog, Paweł, jako matematyk, zajęli wybitne stanowisko w wiedzy ścisłej stosują zasady krytyki Kantowskiej do podstaw wiedzy. Pierwszy w wymienionych już rozprawkach o granicach poznania przyrody (str. 141); drugi w pismie pod tytułem Ueber die Grundlagen der Erkentniss in die exacten Wissenschaften, 1890.

Wreszcie utalentowany przedwcześnie zmarły fizyk **Henryk Hertz** (1857 — 1894) wypowiada w dziełach swoich, ile zawdzięcza w pomyśle doświadczeń pobudkom epistemologicznym, a w poglądach swoich na istotę poznania zbliża się do Kanta, uważając założenia zawarte w pierwszej księdze mechaniki za aprioryczne. Wiedza nasza składa się z symbolów przedmiotów zewnętrznych, które są tak pomyślane, że drogą wnioskowania logicznego prowadzą do obrazów będących wynikami koniecznymi (w przyrodzie) przedmiotów ujętych w te symbole [1]).

W wielu względach wpływowi Kanta ulega także matematyk angielski **Karol Pearson** w swoich Lectures and Essays (1879); oraz Grammar of science (1892). Potrąca także o zagadnienia etyczne w Ethic of Freethought (1888). Przyjmuje on podmiotowość czasu i prze-

---

[1]) Zbliżoną do tego myśl rozwija autor tej książki w dyalogu «Prawda i wiedza» (ob. Przyrodoznawstwo i filozofia 1909), który może uplastycznić czytelnikowi stanowisko dzisiejszej krytyki filozoficznej wobec «prawdy naukowej».

strzeni w duchu kantowskim; w prawach przyrody widzi wytwór myśli ludzkiej a oryginalny pomysł materji, jako wytrysków eteru, łączy z wyobrażeniami metageometryi, z czego wynika, że materya jest tem, co zamyka nam drogę do czwartego wymiaru.

ROZDZIAŁ XVII.

Filozofia krytyczna i idealizm w Anglii i we Francyi.

1. Wpływ Kanta nie ograniczył się do krajów Niemieckich. W Anglii ujawnia się on już u myśliciela, który oddziaływał pośrednio na J. St. Milla a przez ucznia swego i na Spencera, chociaż obaj polemizowali z jego doktryną.

Wilhelm Hamilton (1788 — 1856) po krótkim zawodzie adwokackim objął w r. 1821 profesurę historyi w Edymburgu a od r. 1836 katedrę logiki i metafizyki. Dzieła jego: Discussions 1852 oraz pośmiertne Lectures on Metaphysic and Logic 4 tomy 1859—60.

Za punkt wyjścia służy mu nauka Reida [1]) (którą nazywa „prezentacyonizmem" lub „realizmem naturalnym") twierdzącego w przeciwności do wszystkich swoich poprzedników („reprezentacyonizm" czyli „idealizm kosmotetyczny"), że poznajemy nie wyobrażenia, lecz same rzeczy bezpośrednio. Przyjmując to założenie szkockiej fi-

---

[1]) Ob. Hist. filoz. do końca XVIII w. str. 142.

lozofii (t. j. istnienia rzeczywistego tych samych rzeczy, które poznajemy przez zmysły), Hamilton modyfikuje je głęboko pod wpływem Kanta. Przyjmuje on mianowicie względność poznania i „prawo tego, co uwarunkowane" (law of the conditioned); t. j. że przedmiotem poznania pozytywnego może być tylko to, co jest warunkowo ograniczonem; wszystko co wykracza po za warunkowość jest tylko przedmiotem wiary.

Hamilton położył wielkie zasługi w zakresie logiki przez swoję metodę ilościowego oznaczenia orzeczenia, która stała się pobudką do rozwoju logiki symbolicznej. Głównymi jej przedstawicielami w Anglii są: Bool, Jevons, Venn, Mac Call, Russel.

Henryk Mansel (1820—1871), uczeń jego, był profesorem w Oxford. Robi on wyjątek z niepoznawalności substancyi rzeczywistych w stosunku do naszej jaźni, uważając, że ją bezpośrednio poznajemy. W tym punkcie więc zbliża się napowrót do szkoły szkockiej.

W duchu krytyki Kantowskiej opracował **Wilhelm Whewell** swoje dwa pomnikowe dzieła: History of Inductive Sciences (1837) i Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History 1840, będące dotąd jedyną próbą objęcia całokształtu historyi i filozofii nauk przyrodniczych w jedności syntetycznej. Podnosi on tu rolę idei i form pojęciowych w badaniach naukowych; czynność umysłu porządkującego wprowadzającego jedność i związek do faktów. Indukcya nie jest tylko nagromadzeniem faktów, lecz prowadzi do wykrycia praw, nie istniejących w żadnym z poszczególnych faktów.

2. Kierunek ideowy, który pisarze angielscy

nazywają **idealizmem krytycznym**, występujący w opozycyi do empiryzmu, znalazł energiczne poparcie w nauce Kanta, z którą zaznajomił Anglię gruntowny wykład i krytyka jego nauki, pisana przez **Edwarda Cairda** [1]). W tym samym czasie ukazało się dzieło Green'a Introduction te Hume, które przez zawartą w niem krytykę empiryzmu stało się kamieniem węgielnym szkoły.

Tomasz Hill Green (1836—1882), od r. 1860 profesor filozofii moralnej w Oxford, wywodzi naukę swoję z rozróżnienia kantowskiej jaźni empirycznej od jaźni czystej [2]).

Za punkt wyjścia Metafizyki poznania służy pytanie: czy poznanie przyrody może być jej częścią lub jej wytworem? Czy poznanie przedmiotu może być przedmiotem? Odpowiedź na to pytanie prowadzi do wniosku, że pojęcie „rzeczywistości" lub „przedmiotowości" może mieć ocenę tylko w świadomości, wyobrażającej sobie doświadczenia swoje, jako oznaczone przez stosunki, a obok tego systemat niezmiennych stosunków,

---

[1]) A critical account of Kants Philosophy 1877. Główne jego dzieło The evolution of religion 1893 (2 tomy). Stara się w nim wykazać, że zasada religijna stanowi niezbędny czynnik świadomości zawarty w każdym akcie doświadczenia. Przeciwstawność bowiem podmiotu i przedmiotu możliwa jest jedynie przez świadomość jedności zawierającej oba, t. j. czynnika trzeciego wyższego ponad te częściowe objawy. Jest to właśnie wspólne wszystkim religiom założenie. W ten sposób więc każda istota myśląca jest zarazem istotą religijną, wywodzi Caird; — poprawniej byłoby rzec: filozofem w zawiązku.

[2]) Główne dzieła (prócz wyżej wymienionego): Prolegomena to Ethics 1883; Theory of political obligation 1895. Dzieła wydał Nettleship w 3-ch tomach (1885—1888), z których dwa pierwsze zawierają pisma filozoficzne.

do którego owe przemijające wyobrażenia mogą być w każdej chwili porównane. Wiecznotrwałemi i niezmiennemi nie są „rzeczy w sobie", jak uczył Kant (gdyż w takim razie mielibyśmy nie jeden lecz dwa światy bez żadnego do siebie stosunku [1]); jest takim jedyny, wszechobejmujący systemat stosunków. Możliwem to jest jedynie, jeśli świat jest wytworem zasady łączącej, na wzór naszego umysłu (np. dwie rzeczy, jako po sobie następujące) a więc analogicznej do niego. Wszechświat jest więc wyrazem zasady duchowej, świadomości powszechnej.

Świadomość powszechna, będąc warunkiem czasu, a więc niezależną od stosunków czasowych, może być uważana za „czynnik zobojętniający czas". Ludzie są objawami tej świadomości powszechnej, ograniczonymi a dla tego rozwijającymi się w czasie: rozwój nasz jest historyą procesu, za pomocą którego organizm zwierzęcy staje się nosicielem nieskończonej świadomości.

Motywem etycznym nazywa Green ideę przedmiotu, który istota świadoma zakłada jako cel, dążąc do jego urzeczywistnienia. Motyw ma się do popędu zwierzęcego tak, jak poznanie przedmiotu do wrażenia zmysłowego. Aby z popędu wytworzyć motyw, musi się do niego przyłączyć samowiedza. Wolność jest samookreśleniem. Nie jest ona czynem nieumotywowanym, lecz przeciwnie polega na świadomym wyborze popędów. Człowiek więc w każdym wypadku sam determinuje siebie stwarzając motyw.

---

[1]) Czytelnik dostrzeże analogię tego zarzutu z tym, który Arystoteles skierował przeciw nauce o ideach Platona (ob. Hist. fil. do końca XVIII w. str. 561).

Wola jest dobrą, gdy obrany przez nią motyw czyni zadość, przy urzeczywistnieniu swojem, właściwej naturze podmiotu. Natura człowieka polega na świadomości, t. j. na tem, by być sobą i zarazem niesobą. Ponieważ tej sprzeczności nie może on pokonać całkowicie, najwyższem więc, co może być osiągnięte przez niego, jest świadomość możliwej doskonałości i faktycznej swej niedoskonałości. Czyn jego jest dobrym wówczas, gdy popełniając go wie, że jest on najlepszem, co on może urzeczywistnić, lecz dalekim od tego czem mógłby być w ogóle; zły — gdy przedmiot, ku któremu zmierza, uważa za jedyny godny pożądania a siebie samego za zupełnie zadowolonego przezeń, t. j. gdy postępujący miesza faktyczną jaźń swą z możliwą.

Rozwój osoby zależny jest od społeczeństwa. Życie społeczne ma się do osobowości, jak mowa do myślenia. Lecz naród i duch narodowy istnieją tylko w osobach. Ostateczną miarą moralną musi być ideał osobowy.

W tym samym lub w pokrewnych kierunkach rozwijają poglądy swoje **F. H. Bradley** (główne dzieło Principles of Logic 1883, w którym rozwija nowe poglądy na istotę sądu); **B. Bosanquet**, **R. Adamson**, **Jakób Ward**.

3. We Francyi teorya epistemologiczna Kanta znalazła wybitnego zwolennika i samodzielnego przetwórcę w osobie **Karola Renouvier'a** (1815—1903). Stworzona przez niego doktryna nosi nazwę neokrytycyzmu albo fenomenizmu (w poglądach bowiem metafizycznych Renouvier zbliża się napowrót ku Hume'owi) i grupuje dokoła siebie nieliczną, ale zwartą gromadkę zwo-

lenników, wśród których **F. Pillon** zajmuje przewodnie stanowisko [1]).

„Sformułowałem, powiada Renouvier, prawdy ogólne, dotyczące istoty poznania, które, jak mi się zdaje, Kant uczynił niewątpliwemi, a które jedynie dla tego wydają się ciemnemi dla umysłów, nie zagłębiających się w nie, że są zbyt proste, ażeby można było je rozwinąć dla uczynienia jaśniejszemi".

„Sama tylko nieśmiałość, poparta pozostałością nawyknień ontologicznych, przeszkodziła Kantowi dostrzedz formalny wynik krytycyzmu, który brzmi tak: Dla świadomości istnieją tylko zjawiska; rzeczywistością są zjawiska oraz ich prawa, które są również zjawiskami, lecz stałemi lub stale zgromadzonemi czy też odtworzonemi" [2]).

Neokrytycyzm jest więc kantyzmem bez „rzeczy w sobie".

---

[1]) Z licznych dzieł Renouviera wymienimy: młodzieńczy, w dobie, gdy był saint-simonistą, pisany na zlecenie ministra Carnota Manuel républicain de l'homme et du citoyen (1848), jako jedyne, które wyszło w polskim przekładzie; Essais de critique générale (1. Logique 1854; 2. Psychologie rationnelle 1859; 3. Principes de la nature 1864; 4. Introduction à la philosophie de l'histoire 1864); Uchronie 1876; Classification des doctrines philosophiques (2 tomy) 1885 – 86; Philosophie de l'histoire (4 tomy) 1896–97; La nouvelle Monadologie 1899; Les dilemmes de la métaphysique pure 1901. Liczne artykuły umieszczał w pismach rozwijających doktrynę neokrytycyzmu: pierwotnie Critique philosophique, później Année philosophique (od 1867) do dziś wychodzącej pod redakcyą F. Pillon'a.

[2]) Troisième essai (Principes de la Nature) 2 wyd. str. 3–4.

Renouvier zachowuje i kantowską nazwę „krytyki” w stosunku do filozofii, rozszerzając ją zresztą na całą humanistykę.

Cały obszar umiejętności dzieli on na nauki i krytykę. Pierwsze obejmują wiedzę ścisłą i niezaprzeczoną, druga umiejętności mniej pewne, po części zaprzeczane.

Nauki dzielą się na logiczne i fizyczne. Przedmiotem pierwszych są stosunki abstrakcyjne, ogólne, jakościowe (Pojologie), lub ilościowe (Posologie). Pierwsza z tych gałęzi (pojologia) dzieli się na A. Logikę formalną i B. Gramatykę ogólną; druga (pozologia) na: A. Algebrę i Arytmetykę (liczba symboliczna i określona); B. Gieometryę; C. Dynamikę i statykę; D. Rachunek prawdopodobieństwa.

Drugi dział główny tworzą nauki fizyczne. Mają one za przedmiot też same stosunki, wzięte według porządku wrażliwości i doświadczenia. Mamy tu dwa poddziały: I. Historyę Naturalną, mającą za treść stosunki obserwowane, opisane i klasyfikowane w istotach przyrodzonych, w skład których wchodzą, oraz w ich funkcyach. Tu należą: Kosmologia i Geologia, Botanika i Zoologia (z antropologią). II. Fizykę, dzielącą się na Astronomię i Fizykochemię oraz Biologię. Przedmiotem jej są stosunki abstrakcyjne istot, wykryte drogą sztucznych doświadczeń i usystematyzowane, o ile możności, przez zastosowanie nauk logicznych. Przedmiotem krytyki są wszystkie stosunki, a mianowicie: przyczynowości, celowości i osobowości w świecie, człowieku i społeczeństwie.

Działy główne nazywają się Thétique i Historique. Tetyka stosuje się: 1. do pozna-

nia wogóle (obejmując analizę kategoryi, czynności ludzkich, pierwiastków syntezy kosmicznej), 2. do nauk (logicznych i fizycznych), 3. do pojęć moralnych (etyka, estetyka, ekonomia, polityka).

Historyka, która może dotyczyć przeszłości (dzieje), lub teraźniejszości (opisowa) dzieli się na: 1. antropologiczną (etnologia; lingwistyka, archeologia, historya); 2. specyalnie intelektualną i moralną (historya wiedzy, filozofii, moralności, religii, sztuki, prawa, ekonomii, polityki i t. d.).

Przy analizie swej krytycznej filozofia powinna obrać za punkt wyjścia jedyną rzecz, która jest dana, t. j. wyobrażenie. Rzeczy, jako wyobrażenia, są zjawiskami; ich całokształt tworzy doświadczenie. Po za wyobrażeniami, mającemi względne istnienie, niema nic dla nas.

Renouvier ustanawia „prawo ilości”: wszystko, co istnieje, może być rozróżnione, t. j. stanowi liczbę. Każda liczba jest określona a więc skończona. Rzeczywistość nie zawiera nieskończoności, ani w największem, ani w najmniejszem. Nieskończoność jest prawem możliwości; skończoność — rzeczywistości. Nieskończoność matematyczna jest tylko symbolem. Świat — sumą rzeczy skończonych. Prowadzi to do zaprzeczenia rzeczy w sobie. Wyobrażenia nasze są przestrzeniowe i czasowe; przestrzeń zaś i czas, jako nieskończone i nieskończenie podzielne, nie mogą ani być rzeczywistymi, ani zawierać w sobie jakiejkolwiek rzeczywistości. Antynomie Kanta [1]) upadają więc, gdyż antytezy ich zawierają złudne wyobrażenie nieskończoności. Możemy więc przyjmować:

---

[1]) Ob. Filoz. do końca XVIII w. str. 166.

początek zjawisk, granice przestrzeni, wolną przyczynowość na początku wszechrzeczy.

Nie znamy istot bezwzględnych, tylko względne wyobrażenia; lecz stosunki ich podlegają prawom. Doświadczenie możliwe jest tylko dzięki pewnym warunkom logicznym, czyli kategoryom. Tablica kategoryi u Renouviera odbiega od kantowskiej [1]) wskutek tego, iż nie odróżnia on form intuicyi od kategoryi rozsądku, a sądy, kategoryczny i warunkowy, utożsamia z asertorycznym i problematycznym. Inne jeszcze względy powodują redukcyę kantowskiej dwunastki do dziewiątki, zawierającej przytem kilka nowych kategoryi: 1. stosunek, 2. liczba, 3. położenie, 4. następstwo, 5. jakość, 6. stawanie się, 7. przyczynowość, 8. cel, 9. osobowość.

Prawo następstwa zjawisk polega na tem, że po za zjawiskami dostrzegamy określający je warunek. Idea ta wywołana jest przez wewnętrzne ujęcie zależności ruchów ciała od aktów woli [2]). Ujęcie to przenosimy na świat zewnętrzny i dla tego przedmioty zewnętrzne, gdy na nie zapatrujemy się jako na działające, pojmujemy na wzór woli. Świat więc powinniśmy uważać jako utworzony z licznych „świadomości" obdarzonych mniej lub więcej jasnymi popędami: nie z monad (gdyż monady są substancyami), lecz z czynności, z sił. Między świadomościami temi istnieje zgodność w działaniu. Uchyla Renouvier myśl o „monadzie monad" [3]), t. j. jednej świadomości, którąby obejmowała z góry wszelkie zjawiska, a której odbiciem byłyby wszystkie inne. Ponieważ bowiem

---

[1]) Ob. w tem samem miejscu str. 162.
[2]) Ob. R. I Maine de Biran.
[3]) Ob. Hist. fil. do końca XVIII w. str. 137.

rozróżnianie i specyfikacya są podstawowemi prawami myśli, hypoteza pierwotnej mnogości jest racyonalniejszą niż jedynego źródła wszelkiej rzeczywistości.

Przyczynowość nie wyklucza wolności. Treścią pojęcia przyczynowości jest ta, że skoro w szeregu stawania się zakładamy jednę grupę zjawisk, jako rzeczywistość (przyczyna), to druga, zawarta w niej jako możliwość (skutek), przechodzi również w rzeczywistość. Ta druga jednak jest nieokreśloną dopóki zostaje możliwością. I rachunek prawdopodobieństwa stwierdza, że niektóre zjawiska nie dają się zgoła określić. Wolność jest więc możliwą. Nie tylko świadczą o niej ruchy organizmu, lecz i działalność umysłowa: możemy wywoływać lub tłumić wyobrażenia. Samowiedza („świadomość świadomości") nie jest niczem innem jak aktem woli, wiążącym wyobrażenia w zamknięty pęczek. Skonstatowanie wolności jest samo aktem wolności.

Pewność jest w znacznej mierze aktem wolności. Sądy nasze zawierają składniki intelektualne, uczuciowe i wolowe. Wiara jest zgodą woli na twierdzenie, którego prawdziwości lub błędności sam rozum nie może stwierdzić. Można więc, jak chcą sceptycy, zwątpić o wszystkiem. Lecz musimy żyć, a więc tworzyć sądy, a więc wierzyć. Pierwszorzędne znaczenie ma tu rozkaźnik moralny: istota rozumna, uważająca siebie za wolną, ma z konieczności pojęcie o tem, która z możliwości jest lepszą, i musi ją urzeczywistnić. Lecz na miejsce formalistycznej etyki Kanta R. stawia etykę w związku z ideą solidarności społecznej.

Filozofię dziejów pojmuje Renouvier jako historyę myśli, a mianowicie teoretycznej i praktycznej, przeważnie zaś filozofii i religii. Uważa

on, iż prawo stałego postępu zostaje w sprzeczności z wolnością osobnika. Myśl ludzka wikła się ustawicznie w przeciwnościach: skończoności i nieskończoności, idei i rzeczy, konieczności i wolności, jasnego poznania i wiary.

Współpracownikiem i kontynuatorem Renouviera jest Fr. Pillon, obecny redaktor Année philosophique.

4. Szkołę nowej metafizyki we Francyi zainicyował **Juliusz Lachelier** (ur. 1832), który wywarł znaczny wpływ na myśl filozoficzną francuzką, jako profesor w szkole normalnej w Paryżu [1]). Za punkt wyjścia służyła mu krytyka Kanta, z którą zgodnie przyjmuje, iż prawa wszechświata są tylko wymagalnikami umysłu, oraz że prawem świata fizycznego jest przyczynowość. Nadaje ona wszakże tylko zewnętrzną i chwiejną jedność zjawiskom. Wszechświat rozprasza się na pył atomowy, jeśli między liniowymi szeregami przyczynowymi nie będzie wyższej koordynacyi. Taką koordynacyę, taką jedność wewnętrzną nadaje prawo celowości. Każda istota jest siłą, a każda siła myślą—zmierzającą ku coraz wyższej świadomości. Siła ta nie jest wszakże pojęta jako istota, lecz jako dążność ruchu ku celowi, myśli ku jej urzeczywistnieniu; jest tylko symbolem, za pomocą którego umysł wyraża prawa swoje w ich związku z formami przestrzeni i czasu. W ten sposób wyzwala Lachelier wolność od mechanizmu i otwiera pole dla wiary etycznej i religijnej.

W rozprawce Psychologie et métaphysique [2]) usiłuje on oprzeć metafizykę na psycho-

---

[1]) Z dzieł bardzo nielicznych wymienimy Du fondament de l'induction 1871; 2-gie wyd. 1896.

[2]) Revue philosophique, 1885.

logii, wykrywając po za świadomością empiryczną, inną—intelektualną, która jest wolą.

Emil Boutroux (ur. 1845), uczeń Lacheliera, studyował także w Heidelbergu za Zellera i Kuna Fischera, od 1877 do 1885 profesor w szkole normalnej, obecnie—w Sorbonnie. Główne dzieła: De la contingence des lois de la nature (1874); De l'idée de loi naturelle (1895, przekł. pol.); Questions de morale et de pédagogie (1896); Etudes d'histoire de la philosophie 1897, Pascal 1900.

Ideą przewodnią Boutroux jest przypadkowość stawania się w przyrodzie. Wszechświat składa się dla niego z form wzajemnie sobie podporządkowanych, z których każda jest przygotowaniem wyższej. Aby jednak ją wytworzyć, potrzebny jest udział wolnej zasady twórczej. Na niższych stopniach konieczność rządzi niemal wyłącznie; lecz w miarę wzniesienia się ku wyższym szczeblom—życiu i myśli, zastępuje ją wolność w coraz większym stopniu.

W ten sposób wiedzy pozytywnej podlegają tylko niższe formy rzeczywistości. Lecz wiedza wogóle dotyczy tylko zjawisk; byty są dla niej niedościgłe. Prawa przyrody są tylko całokształtem metod, za pomocą których przyswajamy (asymilujemy) rzeczy naszemu umysłowi a przez to używamy dla celów naszych. To samo stosuje się do wszystkich pojęć naszych. Wyrażają one raczej, jak my pojmujemy rzeczy, niż jak one są.

Przy przejściu z jednej dziedziny naukowej do drugiej (np. od logiki i matematyki do mechaniki, od tej do fizyki, chemii, fizyologii, psychologii, socyologii) potrzebujemy nowych zasad nie zawartych w zasadach poprzedniej dziedziny; pra-

wa zasadnicze nauk konkretniejszych nie dają się wysnuć z praw abstrakcyjniejszych.

Metafizyka powinna opierać się nietylko na danych wiedzy, lecz także na tych, których dostarczają dziedziny: sztuki, etyki i religii, aby starać się ująć byt w różnorodności jego objawień. Po za celami rozumu (poznaniem zjawisk), Boutroux daje dostrzedz wyższy ostateczny—byt powołujący naszę czynność do opanowania przyrody i stworzenia harmonii wolnych celów ludzkich.

Całe pokolenie młodszych myślicieli, które wyszło ze szkoły Boutroux pracuje w rozmaitych dziedzinach filozofii, łącząc ścisłą znajomość nauk specyalnych (matematyki, przyrodoznawstwa, ekonomii) z krytycznie-filozoficznym traktowaniem ich metod i zasad.

5. Wśród młodszej generacyi wybitne stanowisko zajmuje **Henryk Bergson**, profesor w Sorbonie, uczeń Lachellier'a. W Données immédiates de la conscience (1889) poddaje on subtelnej analizie bezpośrednie data świadomości, potrącając w oryginalny sposób o problemat determinizmu, redukując kwestyę wolności psychologicznej do tej innej: czy czas może być adekwatnie przedstawiony za pomocą przestrzeni? — Odpowiada na to: tak, jeśli mamy na myśli czas ubiegły; nie—jeśli czas bieżący. Akt wolny odbywa się w czasie bieżącym. Wolność jest więc faktem. Trudność powstaje stąd, że usiłujemy przypisać trwaniu atrybuty rozciągłości. W późniejszych pracach, Matière et memoire (1904), Evolution créatrice (1908), rozwija pogląd na świat przypominający poszczególne rysy Fechnerowskiego. Życie jest zjawiskiem pierwotnem, tryskającem z prabytu (rodzaj arché), który nazywa bogiem. Przez inwersyę życia po-

wstaje materya. Fizyczność jest odwrotną stroną psychiczności. Prawo Carnota (wzrost entropii) świadczy, że materya jest w stanie upadku, zmierzając ku martwocie. Na tej drodze wstrzymuje ją popęd życiowy, szukający pokonania bezwładności na rozmaitych drogach ewolucyi. Świadomość kroczy również dwoma drogami: instynktu i intelektu. Logizm i geometryzm są cechami intelektu. Przyczynowość powstała z badań nad materyą i do niej tylko stosuje się. Ruch powodujący ewolucyę nie jest inteligentny; lecz raczej instynktowy. Intelekt nie może ująć życia tylko jego rozkład.

6. Odrębne stanowisko zajął w literaturze filozoficznej francuzkiej **J. J. Gourd** (1850 — 1909), od r. 1878 profesor filozofii na uniwersytecie w Genewie, gdzie też odbył poprzednio studya (rodem z Francyi). Główne dzieła jego są: Le phénomène (1888), Les trois dialectiques (1897), Le sacrifice (1902—w „Revue de métaphysique"). Pozostawił notatki z wykładów filozofii religii, które mają ukazać się w opracowaniu.

Gourd pojmuje wiedzę i moralność, jako wytwory sztuczne (artifices) zmierzające ku temu, aby zwiększyć naszę potęgę poznania i chcenia. Wiedza jest koordynacyą ujęć, wzbogacącą nasze bezpośrednie ujęcie rzeczywistości. Moralność jest koordynacyą pożądań. Lecz zmierzając ku koordynacyi, muszą one zarazem zubożać rzeczywistość, rozważają bowiem rzeczy jedynie ze stanowiska ich podobieństwa, pozwalającego je łączyć. Pozostawiają one na uboczu różnice. Oddalają się w ten sposób coraz bardziej od pełni konkretnej rzeczywistości. Potrzebny więc inny zakres, któryby wziął pod uwagę pierwiastek pominięty przez wiedzę i moralność. Tą trzecią

dyalektyką jest religia. Podnosi ona pierwiastek bezwzględny w przeciwności do dwóch pierwszych, a w ten sposób restytuuje pierwotną świadomość, a raczej przygotowywa świadomość nową, dominującą nad wszystkimi wytworami ludzkimi, tą, którą żyją geniusze.

Gourd rozszerzył następnie ideje te na zakresy społeczny i estetyczny, odróżniając w nich czynniki koordynacyi i religii. Sztuka jest koordynacyą przyjemności; wzniosłość — religijną stroną sztuki; ofiara — jako wzniesienie się ponad prawo moralne—jest religijną stroną postępowania: w poświęceniu wyłamujemy się z pod prawa moralnego, wznosząc się nad nie przez nadmiar intensywności (gdy przeciwnie złe—jest jej brakiem).

Z pośród pracowników w poszczególnych gałęziach wymienimy wśród socyologów: **Espinas'a**, którego pełne suggestyjności dzieło o Społeczeństwach zwierzęcych (1882) posiadamy w przekładzie polskim [1]); **Durkheim'a** autora dzieł: La division du travail social, 1893; Les règles de la méthode sociologique, 1894, obecnie redaktora Année sociologique [2]). Durkheim podnosi zagadnienie: w jaki sposób dzieje się, że jednostka, stając się coraz bardziej autonomiczną, wciąga się w coraz większą zależność od społeczeństwa? W odpowiedzi na to wyróżnia dwa rodzaje solidarności: pierwszy (mechaniczny) polega na podobieństwie osobników wchodzących w skład społeczeństwa, drugi (organiczny) na podziale pracy społecznej. W miarę rozwoju społeczeństw, solidarność mechaniczna ustępuje miejsce organicznej. Przy pierwszej so-

---

[1]) Przekład J. J. Potockiego, Warszawa 1886.
[2]) Wychodzi od r. 1888.

cyalizacya spoczywa na tem, że jednostka tonie w typie zbiorowym; przy drugiej, indywidualizując się, zostaje jednak w zależności od innych.

Konkluzye z tej doktryny wyciągnął **Izoulet** (La cité moderne 1894; profesor w Collège de France) wywodząc stąd usprawiedliwienie podziału społeczeństwa na rządzącą mniejszość i rządzoną większość.

De Greef, profesor w Université Nouvelle w Brukselii, rozwija zasady socyologii w duchu Comte'a. Główne jego dzieła są: Introduction à la sociologie cz. I, 1886; II 1889; Méthodologie des sciences sociales, 1889; Évolution des doctrines politiques, 1890; Les lois sociologiques, 1893; Le transformisme social, 1895. Za zasadnicze pierwiastki socyologiczne (nie dające się redukować do innych) uważa De-Greef ludność i ziemię. Wszystkie inne są pochodne a grupują się według ich wpływu na zjawiska społeczne. Pierwsze miejsce zajmują sprawy umysłowe wogóle (czynniki religijne, filozoficzne, estetyczne, prawne polityczne są w ustawicznem oddziaływaniu wzajemnem), po nich idą ekonomiczne. Czynniki umysłowe oddziaływają na ekonomiczne, lecz i ulegają ich wpływowi. Zadaniem polityki naukowej jest oddziaływanie świadome bezpośrednie lub pośrednie na organizacyę zjawisk ekonomicznych w celu zastosowania ich do potrzeb i życzeń ludzkich.

Zbliżone do tego poglądy wypowiada **Lacombe** (Histoire considérée comme science, 1894) podkreślając, że i warunki przyrodnicze lub ekonomiczne odbijają się w społeczeństwie jako cierpienie lub radość ludzka.

Odrębne stanowisko zajmuje **Gabriel Tarde**,

1841—1904, — profesor w Collège de France); główne jego dzieła są: Les lois de l'imitation, 1890; La foule criminelle, 1892; Les transformations du droit, 1893; La logique sociale, 1895; Les lois sociales, 1898. Myślą jego przewodnią — że podstawą uspołecznienia jest naśladownictwo.

W zakresie teoryi historycznych: **Xénopol** Principes de l'histoire, 1899; Théorie de l'histoire, 1908; **Seignobos**, La méthode historique, 1901.

Dwa wydawnictwa periodyczne poświęcone są zagadnieniom filozofii dziejów i socyologii: Revue de synthèse historique pod reakcyą Ber'a i Revue de sociologie—redaktor Worms.

Z innych gałęzi filozofii są psychologami: **Binet** (profesor w Sorbonie), **Delboeuf**, **Piotre Janet**, **Solier**, **Jerzy Dumas**; **Flournoy** i **Claparède** (profesorowie w Genewie, wydawcy Archives de psychologie); historykami i teoretykami wiedzy: **Ernest Naville** (1839—1909) — przez długi czas profesor w Genewie: La logique de l'hypothèse 1872; La definition de la philosophie 1894; Les hypothéses de la physique moderne 1893; Les philosophies négatives 1899. **Paweł Tannery** (1843 — 1904 — przez 5 lat profesor w Collège de France); — główne dzieło Pour la sciene héllène 1887) **J. Milhaud** (Leçons sur les origines de la science grecque 1893; Certitude logique 1894; Le rationel 1898; Les philosophes géometres 1900; Le positivisme et les progrès de l'esprit 1902); **Couturat** (L'infini mathématique 1896; Les principes des mathématiques 1904); **Lalande**—(Lectures sur la philosophie des sciences

1893; Dissolution et évolution 1899. Jest inicyatorem i redaktorem Dictionnaire de philosophie opracowywanego przez „Towarzystwo filozoficzne" paryskie); **Hannéquin** (Essai sur l'hypothése des atomes 1899), **Lechalas** (L'espace et le temps 1895; Etudes esthétiques 1902); **Weber** (Vers le positivisme par l'idéalisme 1904); Le Roy, Perrin i in.

W zakresie filozofii moralnej: **Levy-Bruhl** (La morale et la science des moeurs 1904); **Rauh** (profesor w Sorbonie † 1909, La méthode dans la psychologie des sentiments 1899; L'expérience morale 1903); **Séailles** (Les affirmations de la conscience moderne 1903; Sur le génie dans l'art 1904); **Delbos** (Le problème moral dans la philosophie de Spinoza 1893) i t. d.

W estetyce: **De Gros** Nouvelles recherches 1898; **Souriau** La beauté rationelle 1904; **Bergson** Le rire 1900 (prz. pols.).

Literatura filozoficzna angielska wyróżnia się bujnym rozkwitem na polu filozofii dziejów i socyologii.

Mówiąc o pierwszej z tych gałęzi nie możemy pominąć prac takich, jak **Buckle'a** Historya cywilizacyi w Anglii (1857 — 61 [1]) — której autor uważa wiedzę za jedyną dźwignię postępu, jako dającą panowanie nad przyrodą. Hartpola **Lecky'ego** History of the Rise and Influence of the spirit of Rationalism in Europe (1866 [2]) i History of the Euro-

---

[1]) Dwa polskie przekłady; z tych lwowski kompletny, warszawski nie obejmuje całości.

[2]) Po polsku, zdaje się w skróceniu, pod niewłaściwym tytułem Historya wolnej myśli (Lwów, 1807).

pean Morals (1869), dające subtelną analizę czynników powodujących postęp w umysłowości i etyce, wreszcie **Roberta Flint'a**, byłego profesora w Edynburgu, autora klasycznej historyi systematów historyo-zoficznych (History of the philosophy of History in French, Belgium etc. 1893; Philosophy of History, 1874 [1]); Socialism 1894.

W zakresie filozofii społecznej: **Mackenzie** An Introduction to social Philosophy, 1890; A Manual of Ethics, 1893; **Bonar** Philosophy and Political Economy in their Historical Relations, 1893; **D. G. Ritchie** Natural Rights; a Criticism of some Political and Ethical Conceptions, 1895.

Z socyologów w myśl comte'owskiego pojęcia tej nauki, mocno zresztą zmodyfikowanego, najwybitniejsze miejsce zajmuje amerykanin **Lester Ward**, profesor w Bostonie, autor dzieł: Dynamic Sociology or applied social science, 1883 [2]), The physic factors of Civilisation, 1893; Outlines of sociology, 1898; Sociology Pure, 1906. W przeciwności do naturalizmu socyologii Spencera i innych rozwija on myśl, że w społeczeństwach ludzkich, obok sprawy „genetycznej", wspólnej z całem królestwem organicznem, czynna jest odmienna, „antropo-teleologiczna", t. j. celowe kierowanie przez człowieka postępu społeczeństw. Postęp ten jest przeciwnością ewolucyi przyrodniczej a wiara w niezmienność rozwoju społecznego jest praktycznie rów-

---

[1]) Przekład francuzki niekompletny (Alcan).

[2]) Przypominamy, że istnieje gotowy przekład polski tego doniosłego dzieła przez J. J. Potockiego dotąd oczekujący na wydawcę!

noznaczną z wiarą w opatrznościowe przewodnictwo: obie prowadzą do kwietyzmu. **Giddings**, również amerykanin, wydał Principles of Sociology, 1896 i Theory of socialisation, 1897 (w późniejszych pismach stał się rzecznikiem „imperyalizmu" — t. j. idei wyższości anglo-amerykańskiej rasy) podnosi czynnik woli w stawaniu się społecznem; krytykując również Spencera, akcentuje równoległość i nieodłączność od siebie strony fizycznej i duchowej w życiu społecznem. Podnosi fakt, że materyalizm historyczny, odwołując się do „świadomości klasowej", wprowadza nieświadomie czynnik podmiotowy; jest to zresztą tylko częściowe i ograniczone ujawnienie szerszego czynnika, który przyjmuje Giddings: „świadomości rodu" (poczucie związku narodowego i więzów ludzkości). Czynniki psychiczne uważa za pierwszorzędne.

Benjamin Kidd, w Social evolution 1895, rozwija myśl, że podstawowym faktem rozwoju społecznego jest antagonizm jednostki ze społeczeństwem. Interes jednostki, będący zasadą jej postępowania, wskazuje jej inne drogi (indywidualistyczne) niż te, które są celowemi dla społeczeństwa (uspołecznienie). Stąd wywodzi Kidd niemożliwość opartej na rozumie sankcyi dla postępowania jednostki w społeczeństwie i jałowość beznadziejną wszelkich prób filozofii etycznej.

Na polu psychologii czynni są: amerykanin **Wilhelm James**, przez długie lata profesor w Bostonie, autor słynnego traktatu Principles of psychology, 1890; Textbook of psychology, 1892; The Will to believe, 1897; Pragmatism, 1904 [1]). **G. S. Hall** założyciel „American Journal of Psychology" (od 1887—

---

[1]) Doktrynę jego podajemy w następującym rozdziale.

obok tego powstało w N.-Yorku „Psychological Review" od 1893) i **Tichner** Outline of Psychology (1897). W Anglii **Jakób Ward** (artykuły w „Encyclopedia Britannica" i w „Mind"). **G. F. Stout** Analytic Psychology, 1896 i Manual of Psychology, 1898; obaj ulegają wpływom Herbarta. **Jakób Sully**, główne dzieło którego The Human Mind (1892) mamy w przekładzie [1]); **H. Maudsley** Physiology and Pathology of Mind, 1867; Body and Will, 1883; **W. B. Carpenter** (1813—1885) Mental Physiology 1876 i inni.

W zakresie **Logiki** Anglii przypada zasługa inicyatywy i przeważnego rozwoju logiki matematycznej. Po Bool'u, który dał inicyatywę, rozwijał ją **Jevons** (w Principles of Science 1874, Studies in Deductiv Logik, 1880; **Venn** (Symbolic Logik 1881) w nowszych czasach zaś **Russel** (The principles of mathematics 1908) **Mac-Coll**; z innych narodowości: **Peano** (Définitions mathématiques, Kongres 1900); **Schröder, Porecki, Couturat** (Algèbre de la logique 1908).

Teoryę poznania i metafizykę reprezentują: **Hobhouse** Theory of Knowledge, 1896; **S. Laurie** (profesor w Edynburgu) Metaphysica nova et vetusta (po angielsku, 1884; 2-ie wyd. z wielkiemi zmianami 1889; Ethica, the Etics of Reason 1885, 2-ie wyd. 1891); **Baldwin**, autor „Dictionary of Psychology" — The Thought and the Things.

Podajemy tu również pominięte w poprzednich przeglądach ważniejsze nowsze dzieła niemieckie i włoskie: **Deussen** Elemente der Metaphy-

---

[1]) p. t. Umysłowość ludzka, Warsz. 1898.

sik (ost. wyd. 1907); **Heymans** (prof. w Groningen w Holandyi) Einführung in die Metaphysik 1908; Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens 1890 — 94; **Paulsen** Ethik 1906; **Simmel** Einleitung in die Moralwissenschaft 1904; **Staudinger** Sittengesetz 1897; **Cohen** Ethik des reines Willens, **Croce** Estetica 1902; Concetto della storia 1896; **Volkelt** System der Aesthetik 1903; **Lipps** Esthetik und Theorie der Künste; **Dessoir** Esthetik 1906.

Czasopisma filozoficzne. Obok „Revue philosophique" redagowanej od wielu lat przez Ribota (jedyny miesięcznik filozoficzny) powstała „Revue de Métaphysique et de morale" (dwumiesięcznik) pod redakcyą Xavier'a Léon'a i „Revue de philosophie" Peillauba (dwumiesięcznik). Pierwsza ma odcień pozytywistyczny; druga spekulacyjny; trzecia teologiczny, które wszakże nie przeszkadzają zupełnie swobodnemu traktowaniu zagadnień.

Czasopisma filozoficzne angielskie są „Mind" pod redakcyą Stout'a i „Proceedings of the Aristotelian Society" w Londynie; „Philosophical Review" (w Itace) w Ameryce i „International Journal of Ethics" w Filadelfii.

W języku niemieckim wychodzą: „Philosophische Monatshefte" (redaktor Falkenberg—miesięcznik); „Archiv für Philosophie" (kwartalnik—redaktor L. Stein w Bernie); „Vierteljahrschrift für Philosophie" (red. Barth w Lipsku — poświęcone przeważnie zagadnieniom filozofii dziejów).

We Włoszech wychodzi „Rivista di filosofia", w Pradze „Česka Mysl", w Moskwie „Woprosy filos.", w Warszawie „Przegl Fil."

8. W zakresie **socyalizmu** myśl francuska i angielska, ulegając częściowo doktrynie Marxa, rychło wyzwoliła się z jej ciasnoty.

Dążenie do wszechstronnego ujęcia zagadnień socyalizmu ujawniło się w socyalizmie integralnym, którego twórcą jest **Benedykt Malon** (Le socialisme intégral 1892; La morale sociale 1896). Ludzie żyją nie tylko interesami politycznymi i społecznymi. Socyalizm, dążąc do urzeczywistnienia wyższej formy cywilizacyi, powinien zbadać wszystkie niedole wieku, dać odpowiedź na wszystkie zagadnienia—taki jest punkt wyjścia dla Malona. Podnosi on czynniki etyczne; akcentuje, że interes klasy nie jest jedyną dźwignią postępu. Wskazuje drogi pokojowe przejścia od stanu obecnego ku kollektywizmowi, który stanowić ma sam fazę przejściową ku komunizmowi. Polegają one na stopniowem przesuwaniu działalności państwa od popierania przywilejów kapitału ku obronie praw klasy pracującej.

Pomysły Malona rozwija i systematyzuje uczeń jego **Fournière** (Idéalisme social 1898). Stara się on wytworzyć ideał przyszłości na podstawie ścisłej analizy zjawisk współczesnych. Ideał ten powinien zmierzać: 1. ku polepszeniu warunków bytu; 2. ku utrwaleniu zarobków; 3. ku większej solidarności. Formy własności przybierają coraz bardziej społeczny charakter w miarę tego, jak prawodawstwo i instytucye podkopują prawo rzymskie. Własność jest objawem i rękojmią wolności; nie sama jednak ją zaręcza. Własność prywatna jest wynikiem społecznego podziału pracy; własność kapitalistyczna — następstwem przemysłowego jej podziału. Machiny rewolucyonizują przemysł i prowadzą do nowej formy bytu społecznego. Kapitalizm, opierający się na współzawodnictwie i poparciu państwowem, został potępiony. Etyka bezwzględnie potępia wyzysk i li-

chwę. Zbliżamy się ku kollektywizmowi, który nie stwarza wprawdzie równości bezwzględnej, lecz maximum możliwe równości i wolności. Rząd — dziś organ ucisku — zniknie stopniowo a funkcye jego przejdą na organizacye społeczne.

Jaurès [1]) oddany działalności praktycznej nie zdążył sformułować ściśle i konsekwentnie swojej doktryny; najjaśniej ją wypowiedział w Etudes socialistes (1902). Kładzie on nacisk na modyfikacye, którym naturalnie ulega prawo własności w kierunku kollektywistycznym. Dąży do osłabienia centralizacyi państwowej przez nadanie autonomii ciałom zawodowym, a w ten sposób zajmuje stanowisko pojednawcze między socjalizmem państwowym a kooperacyjnym na wzór Vidala i L. Blanc'a Chce on wyjąć życie ekonomiczne z pod opieki rządu politycznego, stwarzając najwyższą Radę pracy, jako organ centralny, jednoczący autonomiczne jednostki gospodarcze. Prawniczy kierunek socyalizmu reprezentuje również **Mater** (Le socialisme juridique w „Revue socialiste" 1904; Sources et origines juridiques du socialisme „Rev. Soc." 1903; Dernière évolution doctrinale du socialisme „Revue d'économie politique" 1906).

Konkretną formę ideałom przyszłości, ujmując je w postać państwa socyalistycznego, usiłowali nadać **Jerzy Renard** w swojem Régime socialiste (1898) i **Tarbourich** (L'état futur, 1905).

W Anglii praca teoretyczna nad zasadami socyalizmu skupia się przeważnie w **Towarzystwie fabiańskiem** (nazwa czyniąca alluzyę do powolnej taktyki Fabiusza), skupiającem takich przedstawi-

---

[1]) Z dzieł treści metafizycznej wydał La réalité du monde sensible 1892.

cieli myśli przodowniczej jak **Bernard Shaw, Sydney Webb, Graham Wallas, Wilhelm Clarke** i inni. Za punkt wyjścia dla Towarzystwa fabiańskiego służy ta myśl, że droga do urzeczywistnienia wszelkich nowych form uspołecznienia idzie przez świadomość ogółu. Że zatem swobodna dyskusya nie tylko jest najlepszym środkiem wyrobienia ideałów przyszłości, lecz także ich przeniknięcia w świadomość ogółu a, co za tem idzie, ich rychlejszego urzeczywistnienia. Urzeczywistnienie to zaś pojmuje nie jako raptowną, z góry lub z dołu narzuconą rewolucyę, lecz jako stopniowe przeobrażenie pojęć, a co zatem idzie czynów, instytucyi i zwyczajów ludzkich.

Towarzystwo fabiańskie, według słów B. Shaw'a „uznaje fakt, że demokracya społeczna nie obejmuje całokształtu programu robotniczego oraz że każdy poszczególny środek zmierzający ku uspołecznieniu przemysłu ma racyę bytu obok innych reform". Stara się ono objąć w swoich rozważaniach wszystkie strony socyalizmu: ekonomiczną narówni z etyczną, przemysłową zarówno jak społeczną i prawną [1]).

Gronlound w swoim systemie (The Cooperative Commonwealth 1896 i The New Economy 1898) usiłuje pojednać kollektywizm z systematem podaży i popytu (dla wytworów rzadkich).

---

[1]) Ob. zbiorowy tom p. t. Socialism, który ukaże się niebawem jako XV tom «Podstaw Wykształcenia Współczesnego».

ROZDZIAŁ XVIII.

Późniejsze przeobrażenia i oddziaływania pozytywizmu.

1. Obie fazy twórczości filozoficznej Comte'a znalazły odrębnych kontynuatorów bezpośrednich. Faza kursu filozofii wytworzyła kierunek, który stanowi to, co w ściślejszem znaczeniu nazywają filozofią pozytywną; faza subjektywna stała się źródłem religii pozytywistycznej. Głównym kontynuatorem pozytywizmu filozoficznego był Emil Littré, który rozwija w dalszym ciągu pozytywizm, zgodnie z zasadami położonemi przez Comte'a. Głównym przedstawicielem drugiego kierunku, głową religii ludzkości, pod skromną nazwą „kierownika pozytywizmu", został po śmierci Comte'a Piotr Laffitte.

Emil Littré (1801—1881) łączył z ogromnem wykształceniem naukowem (jako lekarz i lingwista) talent literacki i poetycki. Obok epokowego słownika języka francuzkiego, który wiele lat życia jego pochłonął, a specyalnych dzieł lingwistycznych i historycznych, wydał cały szereg pism poświęconych pozytywizmowi i jego twórcy, z którym zaprzyjaźnił się od r. 1840. Z nich waż-

niejsze są: Analyse du cours de phil. posit. (1845); Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés (1849); Conservation, révolution et positivisme (1852); Paroles de philosophie positive (1859); A. Comte et le positivisme (1863); A. Comte et J. St. Mill (1866). Od r. 1867 wydawał razem z Wyrubowym [1]) i Robin'em Revue positiviste, szerzące zasady pozytywizmu filozoficznego, które przestało wychodzić w r. 1883.

Littré zaprzecza bezwzględnie „fazę subjektywną" twórczości Comte'a, jako sprzeczną z „objektywną". Zamiast prawa trzech stanów, któremu nadaje charakter empiryczny, za racyonalne uważa prawo czterech epok: 1. pierwotna jest panowaniem potrzeb ludzkości; 2. panowanie religii (powstanie moralności i powstanie pierwszych instytucyi religijnych i cywilnych); 3. panowanie sztuki (rozwój architektury i poezyi); 4. panowanie wiedzy— (rozum dąży do poznania prawdy abstrakcyjnej).

W pojmowaniu pozytywizmu zostaje Littré wiernym pierwotnej idei tego kierunku: „pozytywizm nic nie przypuszcza, nic nie wyobraża; tłumaczy tylko to, co ma przed oczyma, co ujawnia się obserwacyi: świat zjawisk połączonych stałymi stosunkami, w którym rządzą prawa,... w którym wszystko, wynikając z doświadczenia wraca do

---

[1]) Inny rosyanin piszący po francuzku **De Roberti** reprezentował w pismach swoich kierunek ortodoksalny kursu, od którego uchylił się w późniejszych. Nowy ten kierunek nazwał hyperpozytywizmem. Z licznych pism jego wymienimy: La sociologie (1880); L'ancienne et la nouvelle philosophie (1887); L'inconaissable (1889); La recherche de l'unite (1893); L'Ethique (1898).

niego". W etyce obok altruizmu przyznaje egoizm. Jest on przedstawicielem potrzeb, zasadą koordynacyi indywidualnej. Altruizm przeciwnie jest dążnością do ekspansyi po za zakres jednostki. Oba czynniki komplikują się w miarę postępu a walka ich tworzy życie moralne. Altruizm zwycięża egoizm a udział inteligencyi rozwija go w sympatyę, życzliwość i dobroczynność. Ideje: „prawy i nieprawy" są tem w etyce, czem prawda i błąd w poznaniu.

W religii uznając symbol Ludzkości wprowadzony przez Comte'a odrzuca kult „wzorowany na katolicyzmie".

3. **Piotr Laffitte** (1823—1903), rodem z Żyrondy przybył do Paryża, aby studyować filozofię i matematykę. W 1842 r. zaczął czytać Kurs Comte'a i przejął się bezwzględnem uwielbieniem dla niego. Pod kierunkiem Comte'a przygotowywał się do arcykapłaństwa pozytywizmu, słuchając u znakomitości współczesnych biologię i medycynę a od Comte'a—wykładów socyologii. Pod koniec życia uczucia Comte'a zmieniły się i w testamencie nie chciał mianować go następcą swoim. Uczniowie jednak wybrali go na kierownika pozytywizmu. Rozwijał on zasady religii ludzkości, łagodząc możliwie wszystko, co miało charakter przesadny i pretensyonalny; sam zachowywał się z największą prostotą i skromnością a wykłady jego, liczące zaledwie kilkunastu słuchaczy na początku, w końcu odbywały się wobec przepełnionej sali. Główne dzieła: Cours de philosophie première (1889); Les grands types de l'humanité (1895). — Założone przez grono pozytywistów Revue Occidentale stanowi wychodzący do dziś dnia główny organ Towarzystwa pozytywistycznego będącego zjednocze-

niem wyznawców pozytywizmu religijnego, licznych prócz Francji, w Anglii, Niemczech i krajach łacińskich Europy, a zwłaszcza w Ameryce Południowej. W każdym niemal z języków reprezentujących te kraje wychodzi organ równorzędny z Revue Occidentale. Corocznie odbywają się dość liczne pielgrzymki pozytywistów do siedziby Tow. pozytywistycznego, którą jest dom, gdzie umarł Comte w Paryżu (10 rue Monsieur le Prince).

3. Równolegle z zamierającym po śmierci Littrégo pozytywizmem filozoficznym ortodoksalnym rozwija się we Francyi kierunek pozytywistyczny, będący powrotną falą oddziaływania Francyi na Anglię; pochodną rozwijającego się tu pod wpływami francuzkiemi pozytywizmu angielskiego, wykraczającego, jak widzieliśmy, po za szranki wytknięte przez twórcę pozytywizmu.

Pierwszym z filozofów francuskich, który uległ wyraźnie wpływom angielskim a zarazem dążył do wyłamania się poza pozytywizm, był **Hipolit Taine** (1828—1893). Był on profesorem historyi, sztuki i estetyki w szkole sztuk pięknych w Paryżu. Prócz dzieł filozoficznych i estetycznych wydał także liczne i bardziej znane z zakresu historyi i historyi literatury. Pierwsza jego praca filozoficzna: Les philosophes français du XIX siècle (1857) zwalcza panujący na uniwersytetach ówczesnych eklektyzm i spirytualizm Royer Collarda, Cousin'a, z którymi miesza Birana [1]). Istoty duchowe ukryte pod zjawiskami, jakby pod odzieniem, są tylko zmyśleniami, lub abstrakcyami. Metodą właściwą filozofii jest to, co

---

[1]) Ob. Rozd. V, § 5.

Taine nazywa analizą pojęć. Za wzór stawia się Laromiguière. Nie jest to tylko metoda badania umysłu lecz i rzeczy samych.

W twierdzeniu tem wykracza on już po za pozytywizm ortodoksalny, a jeszcze bardziej w tem, iż nie uważa za możliwe stłumienia ciekawości w stosunku do prawdy bezwzględnej. Po nad niższemi formami analizy, stanowiącemi nauki poszczególne, wznosi się wyższa: analiza metafizyczna, sprowadzająca do formuły powszechnej prawa i typy, wytworzone przez nauki specyalne. Wszechświat jest dla niego systematem części ściśle połączonych z sobą przez prawo konieczności, a metafizyka osiągnęłaby doskonałość, gdyby znalazła pierwotny pewnik ruchu. Metodę zapożyczoną z wiedzy przyrodniczej usiłuje Taine zastosować do sztuki, historyi i psychologii. Stąd wynika teorya środowiska [1]). Każde dzieło sztuki jest wytworem poprzedzających i współczesnych warunków, wśród których głównymi są: rasa, właściwe środowisko i moment historyczny. Te trzy warunki niezbędne są i dostateczne dla wyjaśnienia każdego utworu ludzkiego.

Wpływ psychologii angielskiej ujawnia się szczególniej w dziele De l'intelligence (1870). Poznanie wywodzi się tu z walki o byt między poszczególnymi czynnikami psychicznymi. W umyśle naszym powstają wciąż elementy mające pieczęć rzeczywistości, ścierające się z sobą. To, które zwycięża, tworzy wrażenie, które jest więc

---

[1]) Główne dzieła filozficzne prócz wymienionego: De l'intelligence (1870 przekł. polski); De l'idéal dans l'art (1867 przekł. polski): Philosophie de l'art (1865 przekł. pol. nowy Sygietyńskiego).

„Prawdziwą halucynacyą" [1]). Każde wrażenie jest połączone pierwotnie z pobudką ruchową, która się zatraca stopniowo, a wówczas powstaje czysto teoretyczne ujęcie i wyobrażenie.

4. **Ernest Renan** (1823—1892), rozpoczął studya w seminaryum Saint-Sulpice, lecz zwątpienie zmusiło go do porzucenia nietylko zamierzonego zawodu, ale i religii katolickiej. Oddał się więc gorliwie studyom historycznym i badaniu źródeł religii. Znakomity stylista i historyk, mniej samodzielności ujawnia w pismach filozoficznych, chociaż on to jest głównym inicyatorem myśli, które w niezgrabne aforyzmy przywdział Nietzsche, a które w tej formie znajdują poklask tłumów salonowych. Pogląd swój na świat najdobitniej wyraża w Dialogues et phragments philosophiques (1876), także w Essais de morale et de critique (1859), niemniej także w Avenir de la science (1890). Najgłośniejszem dziełem jego jest Życie Chrystusa (prz. polski), do którego nawiązuje się wielotomowe Origines du christianisme. Do tego nawiązuje się Averroes et l'averroisme, 1852. Autobiograficzny charakter mają Souvenir d'enfance et de jeunesse.

Renan, zostając pod silnym wpływem pozytywizmu, wprowadza jednak do pojęcia filozofii stanowisko historyka. Filozofia jest dla niego nie tyle wynikiem twórczości indywidualnego umysłu, ile, samorzutnej pracy cywilizacyi, religii i wiedzy. Nie jest ona systematem ostatecznym, lecz utworem tymczasowym, odpowiadającym pewnemu mo-

---

[1]) Por. «fantazma kataleptikon» stoików.

mentowi dziejowemu. Boga poznajemy w dziejach. Nie ujawnia go przyroda, która jest obojętną na moralność i doskonałość, lecz nieprzezwyciężona siła, z jaką ludzkość dorabiała się w ciągu wieków do pojmowania i czci Istoty Doskonałej, oraz obecność altruizmu ujawniają bytowanie Boga we wszechświecie. Uczucie religijne jest świadomością tego bytowania. Cała przyroda wznosi się stopniowo od nieświadomego mechanizmu do doskonałości i do świadomości. Każdy postęp dobra, prawdy i piękna wyzwala człowieka od materyi i zbliża do ideału. Cnota jest wyższą od natury, którą poskramia; artysta od materyi, którą kształtuje; wiedza od natury i sztuki, gdyż jest bezinteresowną. Moralność jest środkiem dla wiedzy, tylko rasy moralne zdolne są do jej wytworzenia. Ludzie nie są równi; wartość ich zależy od tego, w jakiej mierze przyczyniają się do urzeczywistnienia celów wszechświatowych.

Jakiż jest cel ten? Wszechświat nie jest ruchem fal znikających w nicości. Celem jego nie jest także rozwój mas, dla których rolą właściwą jest maximum pracy a minimum użycia i wykształcenia. Celem tym jest panowanie rozumu, który może być udziałem nielicznych tylko jednostek. Masy są tylko mierzwą przeznaczoną pod zasiew geniuszów. Geniusze i ci co umieją ich ocenić — Renan oblicza ich na jakieś 10.000 na całej kuli ziemskiej—owi „dyletanci", którzy mają używać rozkoszy wiedzy i sztuki [1]), ci stanowią ostatecz-

---

[1]) Z tej to «kasty pracy wolnej» ukuł Nitzsche (przyczepiając do niej zapożyczoną od Göthego nazwę) swoich «nadczłowieków», których przeznaczeniem — pasożytować na masach.

ny cel dziejów. Natura nie dba o to, że cel ten osiąga się ciemnotą mas. Demokracya prowadzi do zwyrodnienia; jest antypodem wiedzy. Rozwój osiąga się przez rozdzielenie instynktu i rozumu, religii i wiedzy.

Bezwstydna otwartość, z jaką występuje indywidualizm u Renana, tłumaczy się tem, że na rozwój jego myśli oddziaływał wpływ podwójny: ekonomicznego wyzysku mas przez zamożne klasy przemysłowe, których jest rzecznikiem z wczesnymi reminiscencyami wkorzenionego przez wychowanie seminaryjne katolicyzmu, który jest podobnym duchowym ujarzmieniem tłumów dla rozkwitu wyżyn hierarchii kościelnej. Dodać należy, że Dialogi pisane były w chwili walki komuny paryzkiej (1871) o prawa do użycia i wykształcenia tych mas, które ośmieliły się żądać swej części wytworzonego ich usiłowaniami dorobku społecznego a z roli „mierzwy" chciały wznieść się na stanowisko „ludzi". Wściekłość wytrąciła filozofa z równowagi filozoficznej, a chociaż, jak zaznacza w przedmowie, złagodził wiele, pozostały takie kwiatki jak piekielne machiny dla wysadzania w powietrze buntujących się mas i hordy dzikich baszkirów hodowane umyślnie na ich poskramianie [1]).

5. **Alfred Fouillée** (ur. 1838), przez krótki czas był profesorem filozofii w szkole normalnej; jest autorem licznych dzieł, z których najważniejsze są: Philosophie de Platon, 4 t. 1 wyd. 1869; Phil. de Socrate, 2 t. 1874; Histoire de philos. 1875; La liberté et le déterminisme, 1872; Critique des sy-

---

[1]) O Renanie pisał po polsku ks. Pawlicki (Renan, życie i dzieła 1891).

stèmes morales contemporains, 1883; L'idée du droit, 1878; La science sociale contemporaine, 1883; L'avenir de la métaphysique fondée sur l'experience 1889; L'évolutionisme des idées-forces, 1890; La psychologie des idées forces, 1893; Le mouvement positiviste, 1896; Le mouvement idéaliste, 1896. Zaczął od studyów nad Platonem, później uległ wpływom ewolucyonizmu angielskiego. Ostateczny pogląd jego jest zbliżeniem, po części eklektycznem, tych dwóch kierunków, któremu formuła nadaje ewolucyonizmu idei-sił.

Już w rozprawie O determinizmie i wolności zaznacza on, że pierwsza jest dana w przyrodzie, druga, jako ideał, w świadomości. Między obu znajdują się stopnie przejściowe: myśl o wolności, jej pragnienie i miłość ku niej, oddziaływania coraz potężniejsze ideału na rzeczywistość Ztąd przechodzi stopniowo do nauki woluntarystycznej: ideał sprowadza się ze świata inteligijnego do rzeczywistości, a materya redukuje się do stosunków między terminami duchowemi.

Wola nie jest przedmiotem obserwacyi bezpośredniej; błędny stąd wniosek, że jej niema. Poprawny (który wysnuwa Fouillé),—że jesteśmy wolą. Każdy stan świadomości może być rozważany jako myśl (idée), o ile składa się z rozróżnienia, jako siła, o ile jest pobudką do czynu. Błąd idealizmu i materyalizmu polega na tem, że jeden tłómaczy byt abstrakcyą (myśl); drugi najelementarniejszem zjawiskiem (ruch). Ponieważ świadomość nasza jest jedyną bezpośrednio dostępną nam prawdą, słusznem więc jest, abyśmy świat konstruowali na jej podobieństwo. Pojednanie materyalizmu z idealizmem możliwe jest przez

to; że idea może pociągać za sobą czyn. Zwłaszcza zaś idea wolności może wywołać dążenie i wyswobodzić siłę.

Wszelka idea jest zarazem siłą. Wszelkiej myśli towarzyszy ruch w mózgu — fakt, w którym objawia się ideał ujawniający się poprzez determinizm przyrody. Całą przyrodę przenika wola ujawniająca się zarówno w ruchu zewnętrznym, jak i we wrażeniu. Idea tak pojęta jest realnością czynną, świadomością rzeczywistości łączącą w sobie pojmowanie, pragnienie i samorzutność ruchu, składową częścią wszelkiej ewolucyi, zarówno psychicznej, jak i fizycznej. Idea urzeczywistnia się w miarę tego, jak się myśli. Wszelka ewolucya mechaniczna przypuszcza pewną ewolucyę wewnętrzną; jest tylko zewnętrzną formą sprawy pożądania, odbywającej się w wewnętrznej egzystencyi. Filozofia polega głównie na psychologii idei sił, wyjaśniającej przyrodę przez działanie idei; rzeczy zewnętrzne przez wewnętrzne; ilość przez jakość; jakość zaś przez pierwiastek dynamiczny pożądania.

Wszelka metafizyka jest hypotetyczna i spoczywa na analogii. Jest ona objawem dążenia życia osobowego do połączenia się w jedno z życiem uniwersalnem. Potrzeba, którą odczuwamy, postępowania zgodnego z naszymi ideałami, chociaż niepewni jesteśmy zwycięstwa, ukrywa w sobie założenie idealistyczne: „Jest to spekulacya w myśli i w czynie nad istotą świata i życia".

Systemata metafizyczne toczą walkę o byt a zwycięża ten, który najlepiej jest przystosowany do atmosfery naukowej chwili danej. Możliwości hypotez metafizycznych zacieśniają się w miarę postępu wiedzy. Lecz zasłona Izydy nie będzie nigdy odsłonięta; pozostanie więc zawsze

pole dla twórczości idejowej [1]) i dla symbolizmu religijnego [2]).

6. **J. M. Guyau** (1854—1888). Wychowany przez ojczyma swego, Fouillé'go, w wieku lat 20 uzyskał już nagrodę Akademii za rozprawę o moralności Epikura. Mając zawiązki śmiertelnej choroby mężnie oczekiwał nieuniknionej śmierci. Głównymi przedmiotami jego studyów były zagadnienia etyczne, estetyczne i religijne. Główne dzieła: La morale anglaise contemporaine, 1879; Problèmes de l'esthétique 1884, (prz. pol.); L'art au point de vue sociologique, 1889; Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, 1885; L'irréligion de l'avenir, 1887.

Za punkt wyjścia dla Guyau służy przedewszystkiem ewolucyonizm angielski, po za który jednak rychło wykracza rozwijając dążenia ku uspołecznieniu w przeciwności do indywidualizmu Spencera.

Krytyka utylitaryzmu angielskiego doprowadza go do własnej teoryi etycznej, która wiąże się z teoryą idei-sił Fouillé'go. Poczucie obowiązku jest świadomością wewnętrznej potęgi, zdolności do wykonania czegoś. Obowiązek jest nadmiarem życia, szukającym ujścia nazewnątrz. Mieć świadomość czegoś lepszego, znaczy już dążyć do jego urzeczywistnienia. Niema tu dwóch rzeczy: pojęcia celu i wysiłku dla jego urzeczywistnienia. Samo pojęcie już jest wysiłkiem. Niema więc powodu do wciskania jakiegoś pośrednika w formie przyjemności (eudemonizm) między te dwie fazy. Poczucie przymusu wewnętrznego jest w sferze

[1]) Ob. Rozd. XVI; Fr. Alb. Lange.
[2]) Ob. niżej Guyau.

intelektualnej świadomością tej tożsamości. Obowiązek jest ekspansyą wewnętrzną; niemoralność, przeciwnie, ograniczeniem się, kalectwem wewnętrznem. Egoizm, poprawnie rzeczy biorąc, spoczywa na złudzeniu. Organizm najdoskonalszy jest zarazem najbardziej towarzyski, a ideałem życia indywidualnego—życie społeczne. Wspaniałomyślność jest największą z cnót.

Piękno jest tem, co pobudza uczucie, myśl i wolę w jednem radosnem wzruszeniu. Sztuka jest społeczną zarówno w swojem pochodzeniu, w swoim celu i w swojej istocie. Jej źródłem i jej celem społeczeństwo; sama zaś stwarza ona idealne społeczeństwo, w którem życie dosięga maximum napięcia i ekspansyi. Jest ona wyższą formą towarzyskości i sympatyi powszechnej, którą sama rozwija. Geniusz jest nadzwyczajnie intensywną formą sympatyi i uspołecznienia, które nie może znaleźć zadowolenia inaczej, jak stwarzając nowy świat żywych istot.

Guyau powstaje zarówno przeciw próbom stworzenia nowej religii (pozytywizm), jak i przeciw bezwzględnej negacyi religii (materyalizm). Stanowisko religijne jest identyczne z tem, które zniesie religię. Czynnikiem dominującym w religii jest poczucie wspólności. Religia jest rozszerzeniem uspołecznienia na bogów; jest nietylko antropomorfizmem, lecz przedewszystkiem socyomorfizmem. Różnice cechujące rozmaite religie zależą od wyobrażeń o formach tego uspołecznienia, o sposobie rządzenia światem: jedne są pomyślane na wzór rodziny (bóg-ojciec), drugie na wzór państwa (rzeczpospolita bogów, lub bóg-tyran). Społeczny charakter religii ujawnia się zwłaszcza w obrządkowości: człowiek obcu-

je tu z bogami. Stopniowo subtylizując się i idealizując się, religia wyrasta z kultu; kult wewnętrzny zastępuje zewnętrzny; mistyka mytologią, a szczyt zostaje osiągnięty, gdy Bóg ujawnia się jako uosobiony ideał moralny (Chrystus). Cechami religii są: 1) mytologiczne tłómaczenie przyrody (późniejsza wiara w cuda); 2) dogmata czyli prawdy bezwzględne; 3) obrządek, t. j. czynności o skutkach nadprzyrodzonych. Upadek religii odbywa się głównie pod wpływem indywidualizacyi przekonań. Niereligijność przyszłości będzie wyższą formą, zawierającą to, co jest wiecznego w religii: dążenie do wzniesienia się ponad nagość faktów, do znalezienia wewnętrznego związku rzeczy. Duch ludzki podobny jest do jaskółki, której lot głęboki i silny nieprzystosowany jest do powierzchni ziemi, lecz do głębin powietrznych.

Polot ducha stanie się jeszcze bujniejszym, gdy wyzwoli się z tradycyjnych religii. Coraz mniej będzie się odczuwała potrzeba określonej mowy dla wyobrażeń. Hypotezy końcowe staną się coraz bardziej indywidualnemi: rozmaite wyobrażenia o wszechświecie mogą się mieścić obok siebie w umysłach pojedyńczych przedstawicieli ludzkości, jak rozmaite rośliny na wspólnej glebie. Tylko zasady etyczne utrzymają się jako wspólne i uniezależnią się od innych wyobrażeń. Wszakże i dziś już religia najlepszych ludzi utożsamia się z miłością.

Zwiększenie wspólności wprawdzie zwiększa i cierpienie, gdyż odczuwamy coraz więcej w innych. Lecz nastrój ogólny przybiera charakter podniosły, a nadmiar siły wytwarza nadzieję, wiarę i gotowość do czynu. Nawet wobec śmierci stajemy niezachwiani w popędzie do poznania:

„Nasze ostatnie cierpienie jest jednocześnie naszą ostatnią ciekawością".

7. Obok filozofów z zawodu ważne wyniki na polu filozofii osiągnięte zostały przez uczonych, myślicieli w poszczególnych zakresach.

Na polu psychologii pracuje **Teodul Ribot** (ur. w 1839), jest profesorem w Collège de France i redaktorem Revue philosophique. Ribot rozpoczął działalność pisarską w chwili, gdy jeszcze na katedrach we Francyi pokutowała dawna psychologia introspekcyjno-spekulacyjna. Chociaż sam nie był badaczem laboratoryjnym, przez pisma swoje zaznajamiające ze stanem współczesnym psychologii w Anglii i w Niemczech przyczynił się najwięcej do wprowadzenia metody pozytywnej do psychologii francuskiej. Znany jest u nas z przekładu licznych dzieł z zakresu psychologii, z których najważniejsze są: Psychologia pozytywna w Anglii, i Psychologia doświadczalna w Niemczech. Obok tego: Psychologia uczuć, Choroby woli; Choroby osobowości, i t. d.

Znakomity fizyolog **Klaudyusz Bernard** (1813—1878) w dwóch dziełach: Introduction à la medecine expérimentale (1865) i La science expérimentale (1878) sformułował istotę metody doświadczalnej wogóle, specyalnie zaś w zakresie fizyologii, z której rugował przestarzałe poglądy.

Indukcya dla Kl. Bernarda jest przypuszczeniem gwoli dedukcyi. Sprawdza się ono przez sprawdzenie następstw, do których prowadzi („dedukcya prowizoryczna i warunkowa"). W nauce tej dostrzegamy antycypacyę poglądu Jevonsa na indukcyę, jako odwrotną sprawę dedykcyi. Każdy organizm posiada swój typ organiczny, który Ber-

nard nazywa „ideą organiczną". Udziela się ona tradycyjnie od generacyi do generacyi. „Machina żyjąca nie różni się od zwykłego mechanizmu własnościami swemi, jakkolwiek są one skomplikowane, lecz samym jej powstaniem. Wszystko u niej wynika z idei organicznej, która sama kieruje i tworzy. „Objawy fizyczno-chemiczne wspólne są wszystkim zjawiskom natury, lecz są pomieszane jak litery alfabetu w skrzynce skąd ta siła bierze je, aby dać wyraz myślom lub mechanizmom najrozmaitszym".—„W każdym zawiązku życia jest idea twórcza. Istota żyje, dopóki zostaje pod jej wpływem; śmierć następuje, gdy ona nie może się urzeczywistnić".—Poglądy te znakomitego fizyologa nie mają (wbrew pozorom podobieństwa) nic wspólnego z niekrytycznym pomieszaniem pojęć, które cechuje znacznie późniejszy t. zw. „neowitalizm" [1]).

Matematyk **J. Duhamel** (1797—1872) w dziele *Des méthodes dans les sciences de raisonnement* 5 tomów (1866—72) stara się udowodnić, że matematyka nie ma specyalnej metody, lecz wspólną z naukami humanistycznemi, których głównym środkiem jest analiza. Analiza polega nie tylko na wykryciu znanych pierwiastków w niewiadomem, lecz i na wysnuciu z uznanych prawd wniosków, któreby pozwoliły wrócić do pierwotnych założeń. Założenia stanowiące punkt wyjścia w matematyce są bardzo proste.

A. Cournot (1801—77), głośny matematyk, poddawał badaniom cały szereg zagadnień zwłaszcza metodologicznych, w licznych dziełach jako to: *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, 1843; *Essai*

---

[1]) Ob. Rozd. XII, § 9.

sur les fondaments de nos connaissances 2 t. 1851; Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans la science et dans l'histoire, 1861; Des méthodes dans les sciences de raisonnement, 1865; Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes 2 t. 1872; Matérialisme, vitalisme, rationalisme, 1875. Bardzo charakterystycznym jest jego pogląd na rolę przypadku i prawdopodobieństwa w wiedzy. Filozofię określa Cournot jako „całokształt poglądów na porządek i powody (les raisons) rzeczy". Sama rozległość jej zakresu czyni, że może być tylko przybliżoną (approximative). Wszelka wiedza jest tylko prawdopodobieństwem; może ono być nieskończenie wielkiem, lecz zawsze daje się określić. Filozofia zaś różni się od innych umiejętności tem, że jej prawdopodobieństwa nie dają się obliczyć. Pochodzi to stąd, że ogarnia ona zbyt wielką mnogość pierwiastków, aby ideje porządku i harmonii, przez nią rozważane, dały się ująć dokładnie, ocenić i ściśle określić.

Przypadek nie jest wyrazem naszej niewiedzy, jak sądzą niektórzy [1]). Oznacza on to, co wynika ze współudziału przyczyn niezależnych. Jakkolwiek częsty jednak bywa zbieg tych przyczyn, faktem jest, że w przyrodzie przeważa prawidłowość.

8. **Pozytywizm w Niemczech**. Pierwsze objawy równorzędne z pozytywizmem urosły w Niemczech, jak widzieliśmy, na gruzach hegelianizmu

---

[1]) Laplace w swojej Philosophie des probabilités.

i niebawem wyrodziły się w materyalizm (Rozd. X). Nowa formacya pozytywistyczna powstaje tu również pod wpływem angielskim i przybiera niebawem odrębny charakter.

E. Laas (1837—85), od r. 1872 profesor w Strasburgu w swojem Idealismus und Positivismus (1879—82), daje próbę przeglądu rozmaitych systematów filozoficznych, które grupuje w dwa obozy: pozytywizmu i platonizmu. Pierwszego cechą jest nieuznawanie żadnych innych podstaw prócz faktów pozytywnych, t. j. ujęć zewnętrznych i wewnętrznych, a żądanie od każdej opinii dowodu doświadczalnego. Drugi znamionuje: 1. stosowanie metody matematycznej; 2. dążność do wysnucia wszelkiej wiedzy i norm etycznych z zasad bezwzględnych; 3. racyonalizm i aprioryzm szukający nadzmysłowego pochodzenia norm etycznych; 4. spontaneizm, t. j. wiara w samorzutność naszej jaźni i wolność, w przeciwności do mechanizmu przyrody; 5. transcendentyzm, t. j. wiara w pozamateryalne pochodzenie i przeznaczenie zasady duchowej.

Własna jego doktryna, przypomina mocno fenomenalizm Mill'a. Nazywa on ją korrelatywizmem. Przedmioty znane nam są bezpośrednio tylko jako treść świadomości, a podmioty, jako ośrodki ogniskujące tę treść. Przyroda jest zjawiskiem. Niema jaźni bez niejaźni. Wszystkie nasze pojęcia są przerobionemi czuciami zmysłowemi. Lecz możliwość poznania ogólnego i koniecznego jest wynikiem niezależnych od nas rzeczy. Wytwory metafizyki nie dadzą się ani dowieść naukowo, ani też nie mają wartości praktycznej.

W pośmiertnej pracy Idealistische und positivistische Ethik (Liter. Nachlass, 1887), ustanowić pragnie zasady etyki pozytywistycznej: bada ona tylko historyczne i psychologiczne źródła praw moralnych. Nasze obowiązki pozytywne spoczywają na oczekiwaniach innych osobników. Źródło ich nie w ideach, lecz w interesach i potrzebach. Wartość polega na dobrach przedmiotowych, które wytwarzają wymagania innych doprowadzone do właściwej równowagi z naszymi. Dobrami przedmiotowemi są te, które mają wartość w oczach wielu: bezpieczeństwo zarobku, pokój społeczny, państwo, cywilizacya i t. d. Jak widzimy przeciwnik Sokratesa i Platona przyjmuje tu sokratesowy probierz: zgodę wszystkich.

Aloizy Riehl (ur. 1844, obecnie profesor w Halli), przechyla się ku kantyzmowi, jak to ujawnia już tytuł głównego dzieła: Der philosophische Kriticismus (1876—87). Odbiega on mianowicie od pozytywizmu w dwóch punktach: 1) uznaje teoryę poznania, która stanowi dlań jedyną gałąź „filozofii naukowej"; 2) obok „filozofii naukowej" uznaje także „nienaukową": sztukę dobrego i teleologię rozumu. Zadaniem filozofii naukowej jest zbadanie źródeł, warunków i granic poznania. Obejmuje ona stosownie do tego trzy nauki: logikę (opisową), naukę o poznaniu (rozumowaną) i teoryę poznania (krytyczną) badającą zgodność poznania z rzeczywistością. Metafizyka jest tylko teoryą pojęć granicznych doświadczenia; psychologia, etyka i estetyka oddzielają się, tworząc odrębne nauki. Od czasu, jak Sokrates zwrócił filozofię ku rzeczom ludzkim, z nauką jej łączą się dwa pojęcia, zupełnie sobie obce. Niema błędu zgubniejszego nad zasadniczą myśl platonizmu: zastosowanie idei etycznej lub

estetycznej dla wytłumaczenia zjawisk przyrody zamiast oceny i przewodnictwa czynom i dziełom ludzkim. Z tego błędu wyrosła filozofia [1]).

W zakresie etyki pracują **T. Ziegler** (ur. 1846 [2]), **F. Jodl** (ur. 1848 [3]) i **Giżycki** (ur. 1851 [4]). Pierwszy z nich stawia moralność w zależności od sankcyi społeczeństwa: ono decyduje, co dobre, co złe, a za dobre uważa to, co mu jest użyteczne. Drugi znajduje u Milla formułę nowej religii ludzkości, której myśl odnajduje u Comte'a i Feuerbacha: ideał w nas i wiara w jego urzeczywistnienie przez nas (por. Guyau); trzeci widzi najwyższy miernik moralny w dobrze ogółu i wysnuwa stąd możliwość prawdziwego szczęścia wszystkich. **Ferd. Tönnies** (ur. 1855), przeciwstawia (w dziele Gemeinschaft und Gesellschaft 1887), pierwotny organiczny i naturalny typ spólności (Gemeinschaft) mechanicznemu i indywidualistycznemu towarzystwu (Gesellschaft), w który tamten się stopniowo przeobrażał historycznie. Wspólne posiadanie i wspólna praca, a przynajmniej wspólne interesa cechują pierwszy; ściśle wydzielona własność prywatna, chęć wyzysku i kłamstwo stanowią podstawę drugiego.

Spólność rozwija się z rodu, tworzy wieś, okręg i ziemię lub miasto, odpowiadając rodzinie, rodowi, plemieniu i narodowi. Towarzystwa podstawą jest handel i umowa; składa się ono z oderwanych od pierwotnej spólnoty, „wolnych" (luźnych) osobników dążących drogą współzawodnictwa do urze-

---

[1]) Ob. pogląd Lewes'a na historyę filozofii R. XI, § 8.

[2]) Geschichte der Ethik, Das Gefühl 1893, Religion und Religionen 1893.

[3]) Geschichte der neueren Ethik.

[4]) Jego Zarys etyki mamy w przekł. polsk.

czywistnienia swoich celów. Miasto rozwija się w ten sposób w metropolię (środowisko handlowe); połączenie miasta i wsi w terytoryum państwowe, państwa zacierają granice swoje, tworząc rynek wszechświatowy. Rolnictwo i przemysł domowy przekształcają się w systemat industryalny i handlowy, mający kapitalistów za panów a „ręce pracujące" za narzędzie.

Przeobrażenie to znajduje tłumaczenie psychologiczne. Podstawą spólności jest wola zbiorowa, naturalna indywidualność osoby zbiorowej (plemienia, ludu) znajdująca swój wyraz w upodobaniach przyrodzonych (sympatya dla swoich), nawyknieniach, wspomnieniach. Towarzystwu odpowiada „samowola" — wytwór czysto myślowy, stawiająca sobie określone cele a wyraz znajdująca w zastanowieniu, wyborze i pojęciu. Pierwszej odpowiada młodzieńczo-artystyczny typ myślenia; drugiej—męzki wyrachowany i naukowy. Oba typy rozwijają odrębne formy prawa.

Współczesne społeczeństwo przedstawia typ towarzystwa z licznemi jeszcze przeżytkami spólności. Komunizm jest zasadą przeszłości; socyalizm—przyszłości. Socyalizm nie przywroci pierwotnej spólności, ani nie stworzy nowej, lecz tylko konsekwentniej przeprowadzi zasadę równouprawnienia w towarzystwie mechanicznem.

9. Do omawianej przed chwilą etyki pozytywistycznej nawiązuje się logicznie i **ruch etyczny** współczesny, którego ojczyzną jest Ameryka a głównem polem działalności kraje mówiące po angielsku, który jednak znalazł dość szerokie rozpowszechnienie w Niemczech a odrębną formę we Francyi.

Już w r. 1867 **F. E. Abbot** założył był wolne stowarzyszenie religijne (Free religious Association) na tle unitaryanizmu, ja-

ko religii racyonalistycznej (socynianów), w celu wyjaśnienia stosunku etyki do religii. W łonie samego towarzystwa wytworzyła się grupa uznająca, że moralność powinna być oddzielona od religii, chociażby najracyonalniej pojętej.

Głównym rzecznikiem tej myśli był **Feliks Adler**, lektor uniwersytetu w Itace. Założył on w r. 1875 Towarzystwo kultury etycznej, które łączyło działalność praktyczną (dobroczynną) z propagandą (kazania niedzielne). Inni zaczęli podobną działalność w główniejszych miastach Ameryki: **Salter** w Chicago, **Burns Weston** w Filadelfii, **Sheldon** [1]) w St. Louis, **Mangasarian** podróżując wygłaszał odczyty w rozmaitych miastach. Założono międzynarodowe pismo etyczne o charakterze naukowym: International Journal of Ethics. W N.-Yorku powstało pismo Ethical Record. Założono „Wyższą szkołę etyki stosowanej" (1891) w Plymuth, Mass.

W Londynie rozwinął działalność **Stanton Coit**, były współpracownik Adlera (zaczynając od r. 1888) łącząc w większym stopniu, niż to czyniono w Ameryce, dążenia etyki indywidualnej z aspiracyami ku bardziej etycznemu porządkowi społecznemu. Organem Coita był Ethical World.

Dążeniem ogólnem towarzystw etycznych anglo-amerykańskich jest: uzasadnić etykę na podstawach filozoficznych, stworzyć religię czysto etyczną spoczywającą na uczuciu a wolną od mytów i dogmatów; miłość dla ogółu jako podstawa rozwoju dla osobnika.

---

[1]) Autor dzieła p. t. Ruch etyczny (Ethical movement 1896—zawierającego kazania niedzielne, przetłumaczonego na język polski. Może ono dać najlepsze pojęcie o tym ruchu.

Niezależnie od ruchu amerykańskiego, szerzył ideje etyki niezależnej we Francyi **Paweł Desjardins**. Związek etyczny pod nazwą Union pour l'action morale (1891) powstał za inicyatywą **Lagneau** i w ciągu 10 lat urosł do liczby 1500 członków.

W r. 1892 Adler odbył podróż do Europy i zawiązał w Berlinie towarzystwo etyczne przy pomocy **Förstera** (profesora astronomii i Giżyckiego (ob. str. 238). Rozpoczęto tu wydawnictwo tygodnika Ethische kultur (od r.1893), który obecnie redaguje Penzig. Probowano wytworzyć związek międzynarodowy towarzystw etycznych z siedzibą w Zurychu), lecz ten długo nie potrwał. Natomiast pomyślnie rozwinął się „Związek towarzystw etycznych Anglii", łączący obecnie do 30 towarzystw. Sekretarz jego **H. Snell** formułuje myśl przewodnią ruchu etycznego jako dążenie „do stworzenia kościoła Ludzkości który zastąpi kościół walczący". (What the Ethical Movment is?) Cztery punkta, stanowiące wspólny program angielskich towarzystw etycznych są:

1. Dążenie do ułatwienia ludziom ukochania, poznania i stosowania prawości;

2. Podniesienie czynnika moralnego we wszystkich stosunkach osobistych, społecznych, politycznych i międzynarodowych;

3. Przeświadczenie, że ideje moralne i życie moralne są niezależne od wyobrażeń o istocie wszechrzeczy i o życiu po śmierci;

4. Dążenie do rozwijania nauki etyki. Towarzystwa etyczne wydają szereg broszur i dzieł rozwijających doktrynę. Z nich prócz wymienionego wyżej Ruchu etycznego Sheldona wspomnimy następujące: Adler'a: Creed and Deed;

Religion of Duty, Life and Destiny; Coit'a: Lectures and Essays; Salter'a: Ethical Religion.

10. Pod wpływem pozytywizmu i postulatu Comte'a redukującego tłumaczenie naukowe do „ustanowienia związku między zjawiskami poszczególnemi a kilku faktami ogólnymi" [1]) wytworzyło się, przeważnie wśród przyrodników i matematyków, dążenie do ogołocenia nauki z hypotez a w końcu do zupełnego usunięcia jej roli teoretycznej, t. j. tłumacza zjawisk. Zadaniem wiedzy jest jaknajprostsze i najoszczędniejsze opisanie zależności między zjawiskami. Taką myśl rozwijają: fizyk **Mach** (ur. 1838, był profesorem fizyki w Pradze, później od r. 1895 historyi nauk w Wiedniu, skąd usunął się z powodu zdrowia) i filozof **Avenarius** (1844—1896; był profesorem w Zurichu). Każdy z nich nawiązuje odmienną metafizykę do tego założenia epistemologicznego.

Avenarius systemat swój nazywa empiriokrytycyzmem. Rozwija go w pismach: Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses (1876) oraz Kritik der reinen Erfahrung (1880—90), uderzających przedewszystkiem (zwłaszcza ostatnie) sztucznością formułowania rzeczy pospolitych i znanych, przez co przybierają wygląd nowy a po części trudny do zrozumienia. Mózg np. nazywa się „systemat C"; bodźce R; E—„energia" i t. d. Z szeregu rozumowań o charakterze biologo-psychologicznym wyłania się w końcu myśl, że pogląd na świat w miarę postępu przybiera coraz bardziej empiryczny charakter. Uważa on za błąd „psychologii" współczesnej, iż „wkłada" ona

---

[1]) Cours de philosophie 4 wyd. t. I, str 9—10.

wyobrażenie przedmiotu (np. drzewa, które widzę) w człowieka i nazywa to „introjekcyą” a chce wogóle wyrugować świat wewnętrzny czyli psychizm [1]).

Jeśli pogląd Avenariusa opiera się na ignorowaniu teoryi poznania (takiem jest pojęcie „czystego doświadczenia”) oraz na surowym materyalizmie, to Mach łączy z tymi samymi postulatami epistemologicznymi pogląd fenomenalistyczny przypominający Hume'a i Milla. Wszechświat dla niego składa się z wrażeń; na nie się rozkładają i zjawiska fizyczne. Między niemi istnieje stosunek prawidłowy [2]). Kierunek wymieniony uważać można za popularną filozofię odpowiadającą dzisiejszym poglądom i dążeniom wiedzy ścisłej, tak jak materyalizm był wyrazem tych poglądów i dążeń przed półwiekiem. Jest to połowiczne wyzwolenie się z dogmatyzmu wiedzy, liczące się już z subjektywizmem treści ujęcia, lecz nieświadome aprioryzmu form ujęcia i pojęciowych.

Najwięcej też przedstawicieli znajduje wśród specyalistów wymienionych gałęzi wiedzy. Głośnego fizyka **Kirchhoffa** [3]), który w mechanice swej (Mechanik 1874), orzekł iż zadaniem wiedzy jest opisywanie zjawisk (zamiast wyjaśnienia) uwa-

---

[1]) Po polsku mamy jego rozprawkę: O przedmiocie psychologii (Warsz. 1907), w której wyjaśnia, bez uciekania się do zaciemniających wszystko formułek, zasadnicze myśli swego poglądu.

[2]) Główne prace Macha w tym kierunku są: Beiträge zur Analyse der Empfindungen 1886 (kilka wydań późniejszych) oraz Die Mechanik in ihrer Entwickelung (kilka wydań). Po polsku mamy jego Odczyty popularne (1899).

[3]) Wyprzedził go w tym względzie o stulecie z górą d'Alembert w swojej Dynamique (1747).

żają za promotora tego kierunku. Do niego też zalicza siebie chemik **Ostwald** (ob. str. 142). Znacznie dalej odbiega od niego a do krytycyzmu się zbliża fizyk **Hertz** (ob. str. 193).

Pokrewny z tym kierunek reprezentuje niezależny od niemieckiej szkoły, lecz raczej od współczesnej, głębiej sięgającej w istotę rzeczy francuskiej analizy i krytyki wiedzy, matematyk **Poincaré** [1]) usiłujący daremnie wyłamać się z dylematu, który stwarza surowy empiryzm i dogmatyzm pozytywistyczny z jednej strony a niewątpliwa doniosłość takich gałęzi wiedzy, nic nie mających do czynienia z doświadczeniem, jak matematyka, mechanika i fizyka teoretyczne.

Do Poincarégo zbliża się swoją krytyką wiedzy **Duhem**, matematyk, pracujący na polu historyi wiedzy [2]). Dążąc w większym stopniu do syntezy i przyznając niemożliwość doświadczenia bez teoryi, zapoznaje on narówni z całą szkołą ten drugi wynik epistemologii współczesnej, że wiedza nie może istnieć bez współudziału pojęcia z intuicyą, usiłując zastąpić hypotezy naoczne schematami algebraicznymi.

Avenarius znalazł wszakże zwolenników i wśród młodszej generacyi filozofów — przeważnie uczniów swoich. Do takich należy u nas p. **Józefa Kodisowa** w licznych pracach wyjaśniająca i rozwijająca poglądy Awenariusa [3]).

---

[1]) Dwa zbiory rozważań lub szkiców jego p. t. Nauka i hypoteza (1908) i Wartość nauki (1908), których najlepszą częścią i główną zaletą jest przedstawienie teoryi i wyników wiedzy; znacznie słabszą — ich krytyka.

[2]) Mamy w przekładzie jego Teorye fizyczne.

[3]) Studya filozoficzne Warsz. 1903; obok tego szereg artykułów w językach polskim, angielskim i niemieckim.

11. Osobną grupę zbliżoną nieco do poprzedniej tworzy szkoła **filozofii imanentnej**. Powstała ona pod wpływem Kanta i Langego cofając się od nich ku Hume'owi i Berkleyowi, ulegając także wpływowi pozytywizmu. Według wymienionej doktryny krytycyzm spaczył tylko i zaciemnił poprawną doktrynę Hume'a, który przyznawał rzeczywistość tylko wyobrażeniom, przez przypuszczenie rzeczy w sobie.

Przedstawicielem tego kierunku jest **Wilhelm Schuppe** (ur. 1836; prof. w Greifswald). Rzeczywistością dla niego jest ujęcie zostające w związku przyczynowym ze wszystkimi innymi. Prawdziwą jest myśl, która ma za przedmiot rzeczywistość. Obok świadomości indywidualnych przyjmuje on abstrakcyjną jaźń czyli świadomość wogóle nie mającą wszakże bytu konkretnego. **Rehmke** (prof. w Greifswald), formułuje swój „monizm epistemologiczny" w twierdzeniach: dusza jest tylko świadomością i nie powinna przeciwstawiać się materyi; rzeczy nie są w niej, ani po za nią — są poprostu [1]).

---

[1]) Ubóstwo treści owej «nowej» filozofii po odrzuceniu sztucznego aparatu mającego nadać jej pozory naukowości uwidocznia się w sformułowaniu jej wyników przez jednego z adherentów. Petzold reasumuje jej wyniki twierdząc, że podziela ona z «pospolitym mniemaniem» (realizmem naiwnym) dwa założenia: że w ujęciu «chwytamy» rzecz samą, nie zaś jej wyobrażenie (to ma być odkryciem Schuppego (!) oraz że rzeczy ujęte istnieją i po ujęciu (to jest odkryciem Avenariusa i Macha). W dwóch zaś punktach różni się od potocznego myślenia: że nie przyjmuje duszy, jako siedzącej w ciele (zgubny wpływ tego przypuszczenia miał odkryć Avenarius) oraz wie o funkcyonalnej zależności od siebie ujęć (prawidłowość zjawisk) — co miało być odkrytem przez Macha. (Petzold Das Weltproblem, 146—147). — Łatwo zniweczyć całą argumentacyę «imanencyi» jednem pytaniem: skoro ujęcie i rzecz jest jednem i tem samem, gdzie jest rzecz, kiedy wywołujemy obraz pamięciowy i z czem mamy wówczas do czynienia?

12. Odrębnemu przekształceniu ulega pozytywizm w badaniach znakomitego psychologa amerykańskiego **Wilhelma James'a**; prócz wymienionych już dzieł z zakresu psychologii (str. 214), w których daje uzasadnienie naukowe poglądowi Hume'a na jaźń, wydał szereg studyów z zakresu filozofii religii (The Will to believe 1897 — niektóre z nich przetłumaczone po polsku — wadliwie i pod zmienionymi tytułami; The varietes of religious experience (1902). Wyróżnia on religię osobistą od instytucyonalnej (zewnętrznej), którą określa jako sztukę zdobywania łaski bogów. Pierwsza jest o wiele donioślejsza, jest ona całkowitą reakcyą człowieka na życie, w przeciwności do chwilowych i częściowych reakcyi ujawniających się w rozmaitych zakresach.

Badania w zakresie religii doprowadzają James'a do **pragmatyzmu**, którego twórcą jest **Karol Pierce** (amerykanin), a którego gorącym zwolennikiem **Schiller** (profes. w Oxford), chętniej nadający mu nazwę humanizmu [1]). Odrzucając bezwzględną ocenę prawdziwości lub nieprawdziwości myśli Pierce żąda, abyśmy tylko badali jej konsekwencye praktyczne. Myśl o wszystkich konsekwencyach wynikających z przedmiotu myśli jest myślą o samym przedmiocie. Jaka jest jasna myśl zawarta w idei ciążenia? Ta, że ciało upadnie, jeśli siła przeciwna nie przeciwdziała mu.

Dla Pierce'a pragmatyzm (od greckiego — praxis) jest środkiem rozróżnienia zagadnień mają-

---

[1]) Ob. W. James'a Pragmatism: a new name for old ways of thinking 1904; Schiller Humanism, Studies in humanism 1907. — Artykuł Pierce'a «How to make clear our ideas?» ukazał się w «Popular science Monthly» 1878 i w «Revue philosophique» 1879.

cych sens od bezcelowych; do pierwszych należą te, które pociągają za sobą konkluzye dopuszczające sprawdzenie doświadczalne; dwa rozwiązania zagadnienia różnią się tylko wtedy, gdy prowadzą do odmiennych konsekwencyi logicznych. Cała doniosłość naszej wiedzy polega na oczekiwaniach, które z niej płyną.

James stosuje te ideje do dziedziny filozofii religii. Według słów jego „pragmatyzm rozszerza zakres, w którym można szukać Boga”. Z hypotez religijnych wynika bowiem szereg konsekwencyi bardzo doniosłych. James sądzi, że doświadczenie ludzkie nie jest najwyższą formą możliwego doświadczenia i przyrównywa nasz stosunek do sprawy wszechświatowej udziałowi psów i kotów pokojowych w życiu ludzkiem: są one uczestnikami scen, których prawdziwej treści nie rozumieją, lecz ich ideały mogą częściowo zbiegać się z ludzkimi. Możemy więc przyjmować byt istot wyższych podzielających nasze ideały, chociaż sięgających dalej od nich. Tradycyjnej religii zarzuca James monizm: nie można wytłumaczyć wszystkiego jedną zasadą.

Drastyczną formą pragmatyzmu (jaką mu nadaje Schiller) jest twierdzenie, że o prawdzie idei decyduje jej użyteczność.

Pragmatyzm liczy sporą gromadkę zwolenników wśród pisarzy angielskich i amerykańskich a na ostatnim kongresie filozoficznym w Heidelbergu (1908) stoczył dosyć pomyślną, chociaż zaciętą walkę z dogmatyzmem niemieckim.

ROZDZIAŁ XIX.

Pozytywizm i przeciwne mu kierunki w Polsce.

1. Życie nasze umysłowe i czynne od chwili tryumfu romantyzmu nad klasykami rozwijało się pod hasłami poetyckiemi i uczuciowemi, odsuwając na drugi plan myśl naukową. Trwało to do powstania w r. 1863, które było w przeważnej mierze wynikiem uczuciowego podniesienia narodu, idealizmu patriotycznego.

Razem z upadkiem powstania i klęskami, które spadły na kraj, wytworzyła się depresya umysłowa, pociągająca za sobą reakcyę w przeciwnym kierunku: od poezyi do nauki; od idealizmu do dążności realistycznych, od polityki szerokiego lotu do pracy mrówczej. Reakcya ta ujawniła się w rozmaitych zakresach pod przewodnictwem myśli filozoficznej, która postawiła hasło *pozytywizmu.*

Głosicielem pozytywizmu i pierwszym, który zaznajomił społeczeństwo polskie z nauką Comte'a

był ksiądz **Fr. Krupiński** (1836—1898 [1]), tłumacz Historyi filozofii Schweglera (1863), którą uzupełnił szkicem historycznym o filozofii w Polsce, dawny heglista,—w obszernem studyum umieszczonem w Bibliotece Warszawskiej (1868), p. t. Szkoła pozytywna, zwalczający i potępiający jednocześnie hasła romantyzmu („Ateneum, 1876) a we Wczasach Warszawskich (1872), roztrząsający w sposób bardzo przystępny rozmaite hasła aktualne jak: utylitaryzm, materyalizm, humanitaryzm, postęp, optymizm i pessymizm, utopie, hypotezy, indywidualizm, radykalizm.

Pogląd swój na filozofię pozytywną ujmuje Krupiński w następujących słowach: „Filozofia pozytywna jest systemem praw, którym z koniecznością ulegają wszystkie zjawiska. Do wynalezienia praw tych dochodzi się przez umiejętne doświadczenie czyli postrzeganie. O ile postąpią pojedyńcze gałęzie wiedzy, śledzący działanie praw naturalnych, o tyle i filozofia pozytywna, będąca po-

---

[1]) Gdy rozpoczął się u nas ruch pozytywistyczny, zaczęto poszukiwać jego zwiastunów wśród myślicieli polskich. Najczęściej za takiego antycypatora pozytywizmu podaje się **Jan Śniadecki**—bardzo niewłaściwie, gdyż według własnego wyznania czerpał natchnienia od szkoły szkockiej XVIII stul. (ob. Hist. filoz. do końca XVIII w., str. 142), pod której wpływem powstała jego Filozofia umysłu ludzkiego (1821). Wiemy jednak, że pozytywizm jest filozoficznem opracowaniem metody nauk doświadczalnych i jeśli Comte uważał za poprzednika swego Bakona, to możemy z równą słusznością widzieć zwiastuna pozytywizmu w **Michale Wiszniewskim** (1794—1865) promotorze metody Bakona i filozofii angielskiej, a wogóle kierunku realistycznego. Główne dzieła filozoficzne jego są: Bakona metoda tłumaczenia natury (1834) i Charaktery rozumów ludzkich (1837)—ostatnie wydał także po angielsku pod pseudonimem Whitecross'a (Sketchs and Charakters or the Natural history of Human Intellect 1853).

wiązaniem w system praw rzeczonych, będzie zupełniejszą. Zaczem filozofia pozytywna nie snuje z siebie samej ani praw, według których rozwijają się zjawiska duchowe, fizyczne i społeczne, ani tych praw w dowolny system nie układa; lecz przyjmując z jednej strony odkryte prawa zjawisk przez pojedyńcze nauki i wskazując im niemylną metodę dochodzenia prawdy, z drugiej porządkuje wynalezione prawa według ich zakresu i wzrastającego onych powikłania czyli oddziaływania jednego na drugie".

Hasło rzucone w ten sposób znalazło szeroki odgłos wśród młodzieży biorącej się do pióra a przeważnie nie mającej poważniejszego przygotowania filozoficznego. Śmielsi wśród niej zaczęli formować na podstawie szczupłych wiadomości o pozytywizmie pogląd na rzeczy i na życie, który nazywali pozytywnym (ob. np. Egera Zasady pozytywizmu, 1876); inni wyciągali z nowego poglądu konsekwencye socyologiczne snując programy pracy narodowej (np. K. Chłędowski w „Dzienniku literackim" 1865—66), przechylając się mocno ku materyalizmowi: „Silniejszy zawsze zwycięża, a wszelki postęp zależy na dążeniu do wyszukania siły i przewagi nad drugim"... „Nie religia, nie wyobrażenia, nie dalekie widoki poruszały dzikiemi hordami i szykowały cywilizowane armie, lecz wszędzie główną do walki pobudką była chęć utrzymania swej siły"... „Siła jest ostatnim wyrazem dziejów" („Siła w historyi" i t. p.). Inni popularyzowali pozytywizm angielski (**Julian Ochorowicz**, Jak badać duszę 1869, Duch i mózg. Pogląd na filozofię pozytywną 1872, O zasadniczych sprzecznościach wiedzy 1874), lub francuski (**Piotr Chmielowski**, † 1904, Pozytywizm i pozytywiści, Metafizyka i po-

zytywizm w Anglii i in. w „Niwie"; głównie zaś stosował zasady Taine'a w estetyce). Inni rzucili się do przekładu i wydawania dzieł naukowych Darwin'a, Buckle'a, Spencera, Wundt'a a obok nich także i materyalistów jak Büchnera i Vogta. Inni znów czynili zastosowania publicystyczne, oświetlając rozmaite sprawy bieżące ze stanowiska nowych haseł (**Aleksander Świętochowski** w „Przeglądzie Tygodniowym", później w „Prawdzie").

Pozytywizm nasz nie był więc doktryną filozoficzną zmierzającą ku wytworzeniu syntetycznego poglądu na świat. Był raczej zastosowaniem na prędce wziętych z rozmaitych nowszych kierunków haseł, o których dowiedzenie ani nawet spojenie w pozbawioną sprzeczności całość nie troszczono się wcale, a które śpieszono zastosować do rozmaitych potrzeb życiowych.

Wielka doniosłość ruchu tego polega na wprowadzeniu haseł filozoficznych i naukowych na miejsce poetyckich, na rozbudzeniu interesu do wiedzy, na dążeniu do podniesienia kraju na poziom wiedzy najbardziej przodujących narodów. Jednocześnie pozytywizm był reakcyą przeciw dawnej filozofii spekulacyjnej i przeżytej filozofii katolickiej (ob. R. II, IV); reakcyą rozumu przeciw uczuciu, ale także reakcyą przeciw wysokiemu polotowi ideałów, przeciw aspiracyom narodowym idealnym w imię haseł dobrobytu materyalnego i mrówczej pracy „u podstaw".

Chociaż więc przeważny prąd pozytywizmu zmierzał ku poparciu rodzącego się w kraju industryalizmu i dążności do wzbogacenia się, wytworzyła się jednak w nim lewica biorąca pod opiekę interesy klas upośledzonych.

Na czele jej stanął **Bolesław Limanowski** (ur. w Inflantach 1835), który potrafił spoić najdalej sięgające ideały postępu społecznego z aspiracyami narodowemi i nawiązać dążenia ku przyszłości z najświeższą przeszłością narodową. Główne dzieła jego: O socyologii Comte'a, Lwów, 1875; Dwaj komuniści, Morus i Kampanella, 1874; Socyalizm jako objaw rozwoju społecznego 1878; Historya ruchu społecznego w XVIII w. 1888; toż samo w XIX w. 1890; Socyalizm, demokratyzm, patriotyzm 1902. Obok tego przygotowany do druku Wstęp do socyologii.

2. Gdy w ten sposób przedstawiciele pozytywizmu byli raczej publicystami niż filozofami, katedrę filozofii w Szkole Głównej zajmował profesor **Henryk Struve** (ur. w Piotrkowskiem, 1838; rozpoczął wykłady jako docent w r. 1863, później jako profesor czynny był i w uniwersytecie warszawskim do r. 1903). Przedstawiał on kierunek mający najliczniejszych może rzeczników wśród dzisiejszej filozofii zwany idealnym realizmem, i kształcił szereg pokoleń na systematycznych wykładach filozofii. Główne dzieła jego są: Historya Logiki 1871; Wywód pojęcia filozofii, 1863; o pięknie, 1865; Synteza dwóch światów, 1876; Sztuka i piękno, 1892; Wstęp do filozofii, 1896 (dwa późniejsze wydania); Historya filozofii w Polsce, 1900; liczne artykuły i studya.

Byt jest w sobie jednorodny. Wewnętrznie jest świadomością czynną, więc siłą, potęgą rozumną, niczem prócz treści swej nie ograniczoną; działającą rozumnie i celowo. Jest on i duchem i materyą. Zewnętrznie bowiem przedstawia się jako materya (opór — coś obcego świadomości), we-

wnętrznie jako duch. W tej świadomości rozróżnić należy świadomość centralną od wytworzonych przez nią szczegółowych objawów, świadomości ludzkich i innych, tak jak w sobie odróżniamy swoje stany od jaźni. Centralna świadomość wszechbytu jest Bogiem, pojętym jako dusza świata; świat i wszystkie szczegółowe objawy—jej wytworem, zależnym od niej, jak nasze myśli od naszej jaźni. Dla istot pochodnych istnieją z natury rzeczy dwa światy: wewnętrzny (idealny) i zewnętrzny (materyalny). Istoty te mogą zrozumieć porządek wszechświatowy i dobrowolnie do niego się zastosować.

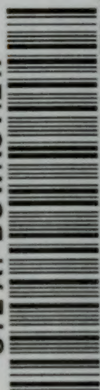
Taki jest pogląd, który plastycznie i barwnie rozwijają Dwa światy.

Nie zatrzymujemy się na innych nowszych objawach w zakresie myśli filozoficznej polskiej, odsyłając w tym względzie czytelnika do dwóch prac H. Struvego: Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie (1895) i Literatura filozoficzna polska z ostatnich lat dziesięciu (przekład polski K. Króla) Warszawa, 1905.

Wykaz alfabetyczny autorów.

SPIS RZECZY.




UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 08 04 09 006 8